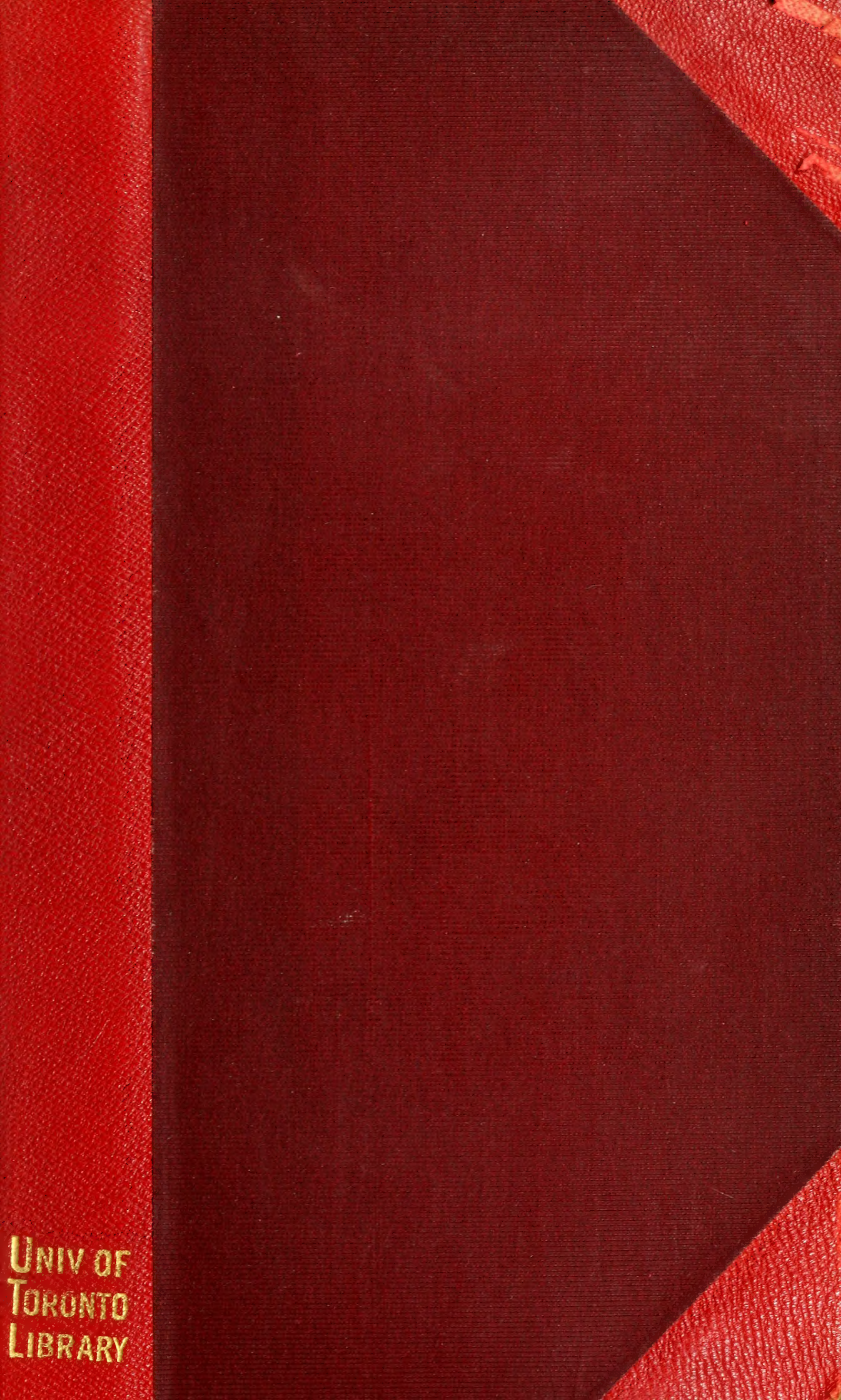

UNIV OF
TORONTO
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME IV

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME IV



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1914.

מאירת עינים

MEÏRATH 'ENAÏM,

VERSION EN NÉO-GREC ET EN CARACTÈRES HÉBRAÏQUES DE JÉRÉMIE X, 11; DE DANIEL II, 5-VII, 28; ET D'ESDRAS IV, 7-VI, 26,

DU CARAÏTE ÉLIE AFÉDA BÉGHI (1627),

PUBLIÉE

PAR ABRAHAM DANON.

PRÉFACE.

Dans ma *Notice sur la littérature gréco-caraïte*, communiquée au XVI[e] Congrès des Orientalistes (voir *Revue des Études juives*, n° 127, p. 147-151, et Ἰσραηλιτικὴ ἐπιθεώρησις d'Athènes, n° 3, mai 1912, p. 33-34), j'ai parlé d'une version de la Bible en néo-grec et caractères hébraïques, portant le nom de מאירת עינים, et dont l'auteur est le caraïte Élie Aféda Béghi.

Cette version, encore en manuscrit, terminée le vendredi 6 Sivan 5487 (21 mai 1627), ne mérite ce nom que pour la partie relative à Jérémie, x, 11, Daniel, ii, 5-vii, 28, et Esdras, iv, 7-vi, 26. Pour le reste de la Bible, le traducteur s'est contenté de suivre pas à pas le texte et d'en rendre séparément en grec les mots tant soit peu difficiles, en omettant les

autres et faisant en quelque sorte un lexique sans aucun ordre alphabétique.

Réservant cette dernière partie, pour en faire l'objet d'une publication ultérieure, il m'a semblé intéressant d'aller au plus pressé, en abordant d'emblée l'étude de l'autre partie qui est une version proprement dite des chapitres araméens des Hagiographes (et un verset de Jérémie) et, partant, de nature à pouvoir nous initier à l'économie du langage gréco-caraïte d'il y a trois siècles.

En publiant cette version, il ne suffisait pas d'en reproduire, d'après l'original, le texte en caractères et voyelles hébraïques, il fallait l'accompagner, verset par verset, d'une transcription hellénique, pour en faire mieux ressortir la véritable physionomie linguistique sans déguiser la prononciation vulgaire de l'auteur. C'est ce que nous avons fait dans ce travail.

Cette précaution était insuffisante, parce que les mots, ainsi rhabillés à la grecque, restaient encore, dans notre jargon caraïte, estropiés, corrompus et difformes. Aussi, avons-nous dû insérer entre parenthèses les lettres éliminées ou confondues, de façon à rappeler l'orthographe classique. Nous avons usé du même procédé pour les variantes, introduites dans la version par la particule אוֹ (cf. II, 6, 24, 25 et *passim*) et qui dans la transcription ont été enfermées entre crochets.

Quand arrivera le tour du vocabulaire, nous y ajouterons, en face de chaque vocable, les correspondants trouvés dans les marges d'un ספר השרשים de David Kimḥi, et dont il s'est également agi dans ma notice susindiquée. C'est seulement alors que, étant à même d'exploiter de plus copieux spécimens lexicologiques et disposant de plus de place que celle qui m'est accordée pour la présente étude, nous pourrons déterminer la méthode de transcription du grec en hébreu suivie par Béghi et par l'anonyme marginal du ס' השרשים en question, ainsi que les vestiges de l'ancien grec qui y sont conservés (cf. Dan., II,

20, *ῥίζει*; IV, 6, *γνώνω*, etc.). Qu'il nous suffise pour le moment de remarquer que l'auteur, tendant à la simplification, n'a rendu en caractères hébraïques que l'une des consonnes doubles dans les mots grecs (cf. אלקשי Dan., II, 9; פֿילקטו, IV, 9; פלקירש, V, 2 et *passim*) où notre transcription les a restituées, comme elle a préféré rendre כֿ par *ϰ̱* (au lieu de *χ*), ג (provenant d'un *ϰ* original) par *ϰ̄*) (au lieu de *γ*), etc.

Dans les notes, sans trop insister sur des peccadilles philologiques, nous avons attiré l'attention du lecteur spécialement sur les points suivants (dont il est inutile de multiplier ici les exemples) :

a. Lectures erronées (II, 7, 34, 35, 40 et *passim*), dont je ne puis m'expliquer la cause sans supposer que l'auteur, au lieu d'une Bible imprimée, facilement lisible, n'en avait sous les yeux qu'une manuscrite qu'il ne se donnait pas la peine de bien déchiffrer, indolence qui l'a induit à de grossières erreurs.

b. Traductions fautives (II, 11, 20, 35, 39, etc.) dont l'origine est, sinon sa complète ignorance, du moins son *ἡμιμαθία* de l'araméen qu'il confond souvent avec l'hébreu (II, 35; VII, 22, surtout la racine על partout traduite dans le sens de « monter » au lieu de « entrer »; le ל formatif du futur chaldéen, pris comme préposition, par exemple II, 43), sans parler des confusions, trop fréquentes et manifestes, dans les temps, les sexes, les genres et les nombres, inconcevables négligences qui produisent des non-sens et dont je renonce à citer des exemples.

c. Omissions et lacunes que j'ai comblées (cf. II, 18, 29, 37).

d. Mots ajoutés que nous avons gardés, en notant leur superfluité (II, 23).

Le parti à tirer de ce document, pour la connaissance de l'état de l'exégèse biblique dans le ghetto caraïte de Haskeuy, au commencement du XVIIe siècle, n'est pas bien important. Il se résume en ceci :

Notre traducteur, dont les sources exégétiques ne dépassent pas trois ou quatre, reste éclectique, sans prédilection pour aucune d'elles, inclinant tantôt vers Abraham Ibn Ezra (Esdras, IV, 7) ou le י״א y cité (Dan., IV, 9 sur עפיה), tantôt vers David Kimḥi (Dan., II, 15 sur מהחלפה), plus souvent adoptant l'opinion de Raschi (Dan., II, 8 sur זבנין) dont parfois il rend littéralement les périphrases exégétiques (Dan., VII, 19). Lorsqu'il essaie enfin d'être original, il n'est pas heureux dans ses trouvailles (cf. Dan., II, 29 sur סלקו; Esdras, IV, 7 où בשלם est pris comme nom propre), et ses velléités d'indépendance ne plaident pas en faveur de son bon goût.

En somme, cette version de Béghi, malgré ses imperfections, ne constitue pas moins une étape dans l'évolution du néo-grec, et c'est à ce titre que j'ose l'offrir aux byzantinologues, sûr de leur indulgence pour les défauts du présent travail.

Daniel II.

5) מפילוייתין לונסילום לם כלדילום לוגום מפולמין לדייוין לן לו
פנירוסיטי מי לונרו קדידילסי מילא פילותיטי קספיטייסם קופריל
תיתון ·
6) קלן דונלונרו קדיילסיטו לנגליטי כריזמל קקנימקי קקניפוטרי פולי
דכטיטי לפטפרוסופמו לו לפולנפיונמו יליני דונונרו קדיילסיטו לנגליטי
7) מפילוייתיקן ליפטירו קליפן לונסילם דונונרו ליפי טוסקלבוסו קדידיילסי
לנגילומי ·
8) לפילוייתין לונסילום קליפין לליתייל לגנוגל ליגו לוסקירו לימים פרדומפי
בן לגנקייל לום לידיטי לום לדייליוין לפולמין לוגום ·
9) לום לן לונרו לו פנירוסיטי מילל לפטי פימימסם קלוגו פמימינו
קליפטרמנו קונומיסיטי ליסיפי סינפיונמו לוםקירום ללקסי יליני לונרו
ליפיטי ליסימין קנוסו לום ליילסיטו לנגליטי ליסימין ·
10) לפילוייתיקן לכלדלי לסנפיון דונסילו קליפן לו לסטי לתרופום ליפי
קסרי לום לוגו טרוונסילו דיניתי לם לנגילי בן לגנקייל לום בן וונסילום
מיגללום קקסימסיס לוגו סנלטוטו לולרוטימין לסבן פילוסופו קמלגו
קכלדילו ·
11) קלולוגום לום וונסילום רוטרל לקניפום קלופיסומס לו לימי לום לנגיליטו
לוזרום דוונסילו מוני לותילום לום קסגטו מי קריים לו לימי ·
12) בן לגנקייל ליספסטו ליסוונסילו לנכולי קלוריי מגלי קליפן לסלפוליסי
ליסבן סופום ננל ·
13) קוטיפום לווייקין קיסופי סקוטונודי קיירפטיקן דנילל קסדרופיטו לסקוטותי
14) טוטי דנילל לדוקין ווני קנוסי לסלריוך לרכו מקילרייון לום ליסוונסילון
לום לווייקין לסקוטוסי לם סופום ננל ·
15) לפילוייתין קליפן לסלריוך קסימסי לו לסוונסילו ליפיטי נומו פנירו לפו
פרוסופל וונסילו טרוטי דולוגו ליפנירוסין לריוך לם דניאל ·
16) קודניאל לנבין קיירפסן לפידונסילו לום קירו דוסי לספטון קדיילסי
לסנגילי לסוונסילו ·

17) טוטי דכאל איספיטיטו אליאבין קאם חננץ מיסאל קעתריק בדרופוסטו לוגו אפנרוסין ·

18) קבטרימוס פיטון אפו פרוסופאל תיאו טו אורנו איפי אפוקריפו איטוטו אוס או (אפולנדי) דכאל קסידרופיטו מי פריסייוס סופוס 3 3 כל ·

19) טוטי אם דכאל איגוברו אוס גבטו אפוקריפו אפנרותין טוטי דכאל אוולויבין אםתיאו אורנו ·

20) אפטלויתין דכאל קאיפין אם אמי אונומטו אוס תיאו אידלויימנו אפו גיאונל קאוס גיאונל אוס סופייטו קאלדרייטו אוס אספטון אפטי ·

21) קפטוס אלאי אורים קקירוס אוגון ווסיליוס קסיקון ווסילן דונן סופייא אם סופוס קיוסי אם נולודים סיגסי ·

22) אפטוס פנרונון ווחיאל קפוקריפא גרוגון טי אנסקוטוס קפוס מטפטון קטיגאל ·

23) איסיסין תיאי גונודמו מולוגו קפינו איגו סופייא קאלדרייא אלוקים אסמן קאי טוטו אפנרוסים איסמן אוס איירפטאל אפוסין אוס לוגו טו ווסילאו או אפנרוסיאמי ·

24) בן אגגדייא איטוטו דכאל אנבין איפי אריוך אוס אקונומיסן או אפיטרופין אונסילאוס אם אפולנסי אם סופוס בבל אפיין קיאי איפן אספטון אם סופוס בבל מי אפולסים אנווסימי אם סאפון ווסילאו קדיליסי אסוסיאל אנגילו ·

25) טוטי אריוך אנבטניאו אנדסין אם דכאל אודרוסי ווסילאו קיאי איפן אספטון אוס אוורתין אדדם או אניר אפיטפדייא קסודייא אוס יהודה אוס דיילנסי אם ווסילאו פנרוסי ·

26) אפילויתין ווסילאוס קאיפין אם דכאל אוס אונומטו בלטסאצר מיטי איסי אינורים אם פנרוסימי אונרו אוס אידאל קדיליסיטו ·

27) אפילויתין דכאל אודרוסי ווסילאו קאיפין אפוקריפו אוס ווסילאוס רוטון או סופי מחיי פילוסופי אינורון אנגילי אם ווסילאו ·

28) מוני איני תיאוס אגאורנו פנרונון ספלסא פנרוסי אם ווסילאו נבוכדנצר טי אוס איסי אניסרנו אימרון (אונרוסו) קיתיימי קפלוסו איפי קיטסייסו איטוטו אפטו ·

29) איסי אוסילאוס לוגריזמיסו איפי קיטסייסו אקופיקן טי אוס אם איסי אימידאל קפנרונון אפוקריפו אפנרוסימי טי איני איסמטי ·

30) קילגו לו לנסופיה לום לנמין לפו בן יודלנו לפוקריפו ליטוטו
ליפנירותין ליסמין ילילי ליפי לפורמי לום דיילסי לסוויסילה פנירוסין
קלוגרימוס קרדייסו גוסיס .

31) ליסי ווסילאום תורון ליסון קלידו סוריזמה לינה דיגטרו לו מגלו סוריים
ליטרוטו מגלו קלגלדבדטו פריסיה סיקון לסגגדייסו קליתורייטו פוורי .

32) לפטו סוריזמה קיפלטו לום מלמה קלו לסיתיטו קוורכונסו לום לסימי
קלגטטו קמרייטו לום ברקומה .

33) מרייטו לום סידירו פודרייטו לפפטה לום סידירו קפפטה לום סרקי .

34) תורון ליסון לום לום לקילסין פטרה לום לו לידון קכטפיסין ליסוריזמה
ליפי פולדרייטו לום סידירו קסרקי קקטטריפסן לפטה .

35) לפוטורטי לקטטריפטיקן שכליכה סידירו סרקי ברקומה לסימי קמלמה
קלידן סנקורנבטו לפולונה קלוקידיו קסיקוסין לוכלו לו לניחוס קבין
ליסרייס לו לוורתין קליפטרה לום לכטריפיסין לסטו סוריזמה לידון לים
לורוס מגלו קיימיסין בין די[illegible]י .

36) ליטוטו לונרוס קידיילסיטו ליפומי לוזרוס ווסילו .

37) ליסי רוסילאום ווסילם דוגוסילון לום תילום לורנו ווסילה דינדי
קקנפי לדוסין ליסיסין .

38) קלנבין לום קטיגון פביה לתרופון לגרומיריקו לוקסוטיקו קפולי לורנו לדוקין
לנכריסו קקסיסייסי לין לולה ליסי לפטוס טרוקיפלי לום מלמה .

39) קיוסו סיקותי ווסילה לי כמילוטירי לפוסין קווסילה לי טריטי לום
ברקומה לום קסיסייסי לנבלן דיני .

40) קווסילה ערטרטי לימי דינטרוטירי שנסידירו בן לגגדיה לום סידרו
קטטרימינו קבמנזון לולה קססידירו לום קקוסי לו טריפיסי בין ליטוטו
קטטריטי קקגותי .

41) קילום לידיס פולדריה קלדכטילה לפפטה סרקי לום צוקלה קפפטה סידירו
וולסילה תמכתי לימי קלפודינמי לום סידרו ליסמי לנפטין בין לגגדייה
לום לידיס סידירו לנקטומינו לנסרקי פילו .

42) קלכטילא פודריון לפפטרא שידרו קפפטרא סרקי לפולקרא וושילא ליסי דיכטי קפפטרין ליסי לכמני .

43) לוס לידים שידרו לנקטרומינו לנסרקי פילו לנקטרומינו לישסי לנשפורא לתרופו קילו לישסי קולמיגא ליטרוטרו מי ליטרו לידו שן שידרו לנקטרומינו מי סרקי .

44) קליכמירימוס דון וושילאון לוקסין סיקודים תילוס לורנו וושילם לוס לם נילונא וושילם לוס לו דיפטירטי קוושילא לם ללו ליסרנו לו מכפטי קטטריפסי קשידלפסי בן ליטרוטרא וושילא קפטי שיקותי לים נילונא .

45) בן לגגליה לוס לידים לוס לפורוס לקופין פטרא לוס לו לידון קקטטריפסין שידירו כרקומא סרקי לסימי קמלמא תילוס מגלוס לפנירושין לים וושילו טי לוס לישסטי ליסירא ליטרוטרו קליתיה לו לוגרוס קקטשטימי לידיילישי .

46) לנטרוטי וושילוס נבוכדנצר לפישין לפי פרומיטרו קלם דניאל לפרושקיניתין קקנשקי קמירודיקא ליפין לישפודישי לספטון .

47) לפילוייתין לושילם לם דניאל קליפין לנלתיה לוס תילושו לפטוס תילוס תילון קקורפי וושילון קפנירונון לפוקריפא לוס לידורסים לם פנירושי לפוקריפו ליטרוטרו .

48) טרוטי וושילוס לם דניאל לגלינן קכריזמא קמגלושיני פולי לדושין לספטון קקסשידון ליפי בן קטפניקי בבל קמגלושיה דינטי ליפי בן שופוס בבל .

49) קודניאל לירפשן לפידוושילא קפטרופישן (כי עניינו לפי מקומו) ליפי טוס לורייוס לוס לנקטפניקי בבל לם חנניה מישאל קעזריה קודניאל דיפטירוס לישוושילו .

Ch. III

1) נבוכדנצר וושילוס לפיקין סוריזמא לוס מלמא לנסימטו פילים לקשידא פרדוסו לו פלטרוסו פילים לקשי לסישין לפטין לנקלבו דורא לנקטפניקי בבל .

2) קנבוכדנצר לוושילוס לסילן לסמזוקשי לספרוטרכוס לרכוס קקפיטנוס לוריספלים גרפילדים קריטדים קיבן קשישיספלים קטפניקון לסנגניזמו טו סורימא לוס לסישן נבוכדנצר לוושילוס .
רוודטורוס

3) טרוטי מזונדי פרוטופרוטופי לרכודים קקפטלאב לוריספלים גרפילדים קריטדים רוודלטורי קבן קשישיספלים קטפניקון לסנגניזמו טו סורימא לוס

אמיסין נזוכדנלר ווסילאום קסיקונודיס אוזרוסי טרו סוריזמא אום
אמיסין נזוכדנלר .

4) קודינלימוס קראזי אכדינמי קיזי ליגון לאמי פילים קגלוסים .

5) אנקירו אום אקוסיטי פוטי קירטו ספיריזוסא קיתרא סורוולי פלסטירא
ספירימרא קזן לויים מילודיים פסיטי קפרוסקינסטי אימוריזמא
מלמא אום אמיסין נזוכדנלר אוסילאום .

6) קטים או פיסי קפרוסקינסי אנקינו אורא פיסי אמלקו אום קספטי אנמיא .

7) זן מגנדייא איטוטו ארטין קירוס קתום אקוסון זן לאמי פוטי קירטו
ספיריזוסא קיתרא סורוולי פלסירא קזן לויים מילודיים פפטון זן לאמי פילים
קגלוסים פרוסקינודים אימוריסי מלמא אום אמיסין נזוכדנלר ווסילאום .

8) זן מגנדייא איטוטו ארטין קירוס אסימוסן אדרים כלדיאי קאפורפטיקסן
קטפטיטדים אום אוורילון .

9) אפולייתיקן קאיפן אס נזוכדנלר דוסילאו אוסילאום אס ניאונא זיסי .

10) איסי אוסילאום אתיקים אוריזמו אום זן אביר אום אקוסי פוטי קירטו
ספיריזוסא קיתרא סורוולי פלסירא קספירימרא קזן לויים מילודיים .
פיסי קגונוקליסי אימוריסי מלמא .

11) קאוטים או פיסי קפרוסקינסי רבטי אמלקו קספטי אנמיא .

12) איני אדרס אוורי אום אפיטרופיסס אפטום איפי דולפסי קטפניקי
כזג חננה מישאל קעזריה אדרס איטוטי או אתיקן אפרוסו ווסילא גוסי אים
תיאוסו או דולוגון קאימוריסי אלמטנא אום אמיסס או פרוסקינן או גונוקלינן .

13) טוטי נזוכדנלר אנסיגלוסמו קבולי איפין אספרי אס חנניה
מישאל קעזריה טוטי אדרס איטוטי אירטן איסינפיון דוסילאו .

14) אפולייתין נזוכדנלר ווסילאום קאיפין אספטום אליתיא חנניה מישאל
קעזריה אסתיאומו או איסי דולוגודים קימורימא מלמא אום אמיסא או
אגונוקליסיטי .

15) שנורא אידון איסים אלומני אום אנקירו אום אקוסיטי פוטי קירטו ספיריזוסא
קיתרא סורוולי פלסירא קספירימרא קזן לויים מילודיים פיסיטי קפרוסקינסיטי
אימורימא אום איגו דולוגון קאן או פרוסקינסיטי אנקינו אורא רבטיטי אמלקו
אום קספטין אנמיא קטים אפטום תיאום אום גלטוסיסס אפו ניריםו .

16) לפילויתין חננה מישאל קעזריה קיפן לים ווסילו נבוכדנצר לו
וויזודים למים ליפי ליטוטו לוגו לימרפסומי ·

17) לידו ליי תילוסמם לום למים דולווגודים דיבתי למגליטרוסימם לפו
קמיי קספטון קלפוזריסו וולסילה גליטרוסי ·

18) קלידו לו פנרו לסלסטי ליסיסין ווסילה לום למתילוסו לו לימסון
דולווגודים קיסורימה מלמה לום למיסים לו פרוסקיניסומי ·

19) טוטי נבוכדנצר ליימוסין כולי קיסוריסי פרוסופטרו מלקסין ליפי חננה מישאל
קעזריה קליפין לסקפסי טוקמיי לינה לפטה לום לום דיכרי לסקפסימו ·

20) קלסלדרוס לדרומינום פוסטו לו דיבמי לום לגפוסטטו ליפן לימדיסי
לם חננה מישאל קעזריה לם דיקסי לסקמיי למיה קפטוסה ·

21) לגטוטי לדרם ליטוטי לפורפטיקן דימיי לגטדייטרום לפגופורייטום
קקטופורייטום קפורסייקום קריקסדום למלקו קמיי מיה קפטוסה ·

22) בן לגגדיה ליטוטו לום לוגום טו ווסילו לגוויסימו קטוקמיי לקספסין
פלוטרו לדרם ליטוטי לום לגבסין לם חננה מישאל קעזריה לריקסין לפטום
לגפלוגה לום למיים ·

23) קלדרם ליטוטי טריסטום חננה מישאל קעזריה לפיסן למלקו קמיי
קספטוסה לנמיה דימיי ·

24) טוטי נבוכדנצר לטרומקסין קסיקותין לגבטבזמו לפילויתין קליפין לם
וולפטדסטו פדום לדרם טרים לריקסתי למלקו טוקמינו דימינום
לפילויתיקן קליפן לים ווסילו לגתיה ווסלה ·

25) לפילויתין קליפין לידו ליגו תורו לדרם טרסידים לטרום פורווגודים
לגלקו למיים קדבטירמה לו ליי לגפטום קתוריה לום טריטרטו חבלזי לם
לגילו תילו ·

26) ליטוטי למיסוסין נבוכדנצר לם פורטה קמיי מיה קפטוסה לפילויתין קליפין
חננה מישאל קעזריה דולי לום תילו ליפסילו לווגטי קילטרי ליטוטי לוויין
חננה מישאל קעזריה לפולקו קמיכו ·

27) קמזונודים לרכודופרוסופי לו פרוטי לרכודים קקפטי קלוגותיים לום טרווסילו
תורודים לסלדרם לטוטום לום לו לקסיסין ליסיה לגקודרמיטום קטריבה קפלוטרום
לו לקין קמנולטרום לו מלקסן קמירודיה ליטים לו לטבסין לגלפטום ·

28) מפילויתין נבוכדנצר קליפין מוולויימינום תילום טרו חנניה מישאל קעזריה מום
מפמילן מגילותו קגליטוסין טרים דולוסו מום מנקוביתיקן מפנוטרו קלוגו וסיליו מלקין
קפרדוקן קורמניטרום מום מו דולפסין קלו גונוקליסין מסבן תילו חוני מס תילו טום ·

29) קפומין תיסיטי כוסי בן צלום פילי קגלוסא מום מיפי לתיסיטי מיפי תילוטום מום
חנניה מישאל קעזריה מילא פילותי קנספיטיטו קופרותסיו מנבסי בן מגגליא מום
מו מיני תילום מופליתיטו מו מיכורי מגגליטוסי סנליטוטון ·

30) טוטי מוסילום מפסטילן מס חנניה מישאל קעזריה מנקטפסקי בבל ·

31) נבוכדנצר מוסילום מסבן צלום פילים קגלוסיס מום קטיגון מנבן מיי מריבוסם פליתיני ·

32) סימליא קרסיא מום מפיקן מטרמין תילום מפסילום מפנרוסין מסנפיונמו מסגילי ·

33) סימלייטו פוסא פולא קרסייטו פוסא ליגרא וסילטו וסילא טלונא
קקסיסייזמטו מי ייגא קיינא ·

Ch. IV

1) מיגו נבוכדנצר מופנתוס מימון מנספיטימו קמספטלום מנבלומו ·

2) מוגרו מידא קטרומקסימי קלוגר ייזמימו מיפי קיטסימו קפנדסיים קפלומי
מכטבינכמי ·

3) קלפימין מתיטין מוריזמום מסנבסין מיסינפיונמו מסבן סופום בבל מום קיילימי
מוגרו פנירוסונמי ·

4) מיטוטי מנוויקאן פילוסופי מאיי בלדימי קלוריסדים קלוגרו מיפא מיגו
מסנפיונטום קדיילימי מו מפנירוסן מיסימין ·

5) קמום מסרנו מנוין סינפיונמו דניאל מום מונומטו בלטשאצר סנמונומא
תילומו קילום פנמא תילו מיו מנפטון קלוגרו סינפיונטו מיפותין ·

6) בלטשאצר מיגלום דונפילוסופון מום מיגו גנוגו מום פנמא תילו מיו מנמין קיבן
מפוקיפו מו מנבוקימנו מיסיסין תיזמו מוגרומו מום מידא קדיילימי מיפים ·

7) קתיזמום קפלומו מיפי קיטסימו תייזמום מידון קמידו לדרו מנמימי טים מיים
קפסילומטו פוגרו ·

8) מינלו לידרו קדיצטו קפסילומטו פטלתי סטונמורנו קקלייטו מסמקרא בן טיני ·

9) פילטו מופנתא קקרפומו פולים קתרופי מים מולא מנפטו קטותיוטו מסקלמי
מגריו מוקסוטיקו קלנפילטו קטיגסון פולא מוגנו קלפפטו תרופי בן סרקיקו ·

10) תורון לימון לנתייזמוש קפלאלימו ליפי קיטשיימו קלידו לגילוש קי לייוש
לפי דון לורנו לקטיזין .

11) קרתון לנלינמי קיני ליגון קופשיטי טולידרו קקופשיטי פילטו קקשימאקלנשיטי קלדייל
טו קמקורפישיטי קרפוטו מטקושסון לגרייל לפוקטותייונטו קטפולל לפופילטו .

12) לנמוני קורמו טישריזש לנליני לפישיטי קלנלישימו לוש שידרו קכרקומל
לנכלויי לוש לגרייומריקו קלנלדרושייל טו לורנו שקמטישי קימי טרלגרייל
טו לורנו מירטו לנכורטרלרי טריש לייש .

13) קרדייטו לפו לתרופו לנקשי קקרדייל לגרייו דותי לינפטון קלפטרל כרונל
פרשון לפנוטו .

14) לנלוריזמו לגילון דייליושי קלנלוגו לייון לרוטיכטרין ליפי לפורמי לוש גושון
זודלני לוש קשישייטריש לפשילוש לנוושילל לתרופו קלישטרין לוש תלישי דושידין
קכמילושיני לתרופו לנשטרישי לפנוטו .

15) ליטרומרו דונרנרו לידל ליגו לושילש נדוכדנצר קלישי דנלל דידייליושי ליפי
דן לגנלדייל לוש דן שופי וושילזמו לוקשינדוש לידורון לשפנירושון לישימין
קלישי לידורים לוש פנמל תילו ליו לנישין .

16) טוטי דנלל לתמנבטרין יל לפנשטרין שנלורל מנל קלוגרייזמיטו לכטרזישדון
לפילויתין לו ושילש קליפין דנלל לונרוש קידייליושיטו מי לכטרזישישי לפילויתין דנלל
קליפין לפידימו לו לונרוש לשמישונדישו קלידייליושיטו לש לוכטרושו .

17) טודדרו לוש לידיש לוש למגלנן קדינמותין קפשילומטו פטני שטונורנו
קקלדייטו לישזן דיני .

18) קפילטו לופגתל לו שפטלל קקרפושו פולים קתרופי לשזן לפטון קטותיונטו
קטיגישי לגריו לוקשוטיקו קלנקלדייטו שקינונון פולל טו לורנו .

19) לישי לפטוש לו ושילוש לוש למגלנש קדינטפשש קמגללושיילשו
למגלנן קלפטשין שטונלורנו קלקשושיישו לשלקרל טשלייש .

20) קלוש לידיש וושילל לגילוש קלייוש לקטיזין לפדונורנו קליפין קופשיטי טולידרו
קדייפטיריטיטו מוני קורמו ריזשטו לני לפישיטי קלנלשימו לוש שידרו
קכרקומל לנפויי לוש לגריומריקו קלנלדרושייל טו לורנו שקמטישי קמיטרלגרייל
לוקשופריקל מרניקופטו לוש לוש לפטרל כרונל פירשון לפנוטו .

21) לטוטי דיילישיטו ווושילי קלוריזמוש לפשילו לפטי לוש לפטשין ליפי
לפדימו דוושילל .

22) קליסין דייובנודים לפו לתרופום קימי לגרייה לוקסוטיקה לסליסי קטיגלסו
קבורטרי סגנביטיגה ליסיסין טרלייסון קלפודרוסייה טו לורנו ליסיסין
סקמטיסון קלפטה קירוס לפירסון לפגוסו לום לום גוסים לום ליני קסייזון
ליפסילום לגיוסילה דולתרופון קלים לוטינן תילימי דוסדין.
23) קילוס ליסן לסלפיסי קורמו ריגסטו לום דירו וויסלה לסגלסיסין
פדוטיבי לפו לום גוסים לום קסיסייסטים סטוגלורנו.
24) ילימי וויסילי וולמו לפריפיסי לפגוסו קילנומניסו לנדיקוסיני לגליטוסים
קילנומניסו לנבריטומה פיסטון טוטי לימי מקרוסיני לסלופגתייסו.
25) טוזין לפטסין לס נבוכדנצר דוסילה.
26) לסלקדה פיגריה דוליקה ליפי פלטי ווסילוסיבם לום בבל פורפטון ליטין.
27) לפילוייתין לוסילם קליפין פדום ליטוטי לפטי בבל לימגלי לום ליגולבסה
לסספיט וויסילם לנדיגמי דיגמיזמו קלסלקטפוטי דייפרפייזמו.
28) לקומה לו לוגוס לגסומה וויסילו פוטי לפו לורנו לקטבין ליסיסין ליגון
נבוכדנצר ווסילי ליווסילה לגנפסין לפיסין.
29) קילפו לתרופום ליסיסין דייובנון קימי לגרייה לוקסוטיקה קטיגלסו בורטרי
סגנביטיגה ליסיסין טייסון קלפטה קירוס לפירסון לפגוסו לום לום גוסים
לום קסיסייסטים לפסילום לגווסילה לתרופון קיסטינן לום תליסי דוסידין.
30) לנקיני לורה לוגוס לטילותין ליפי נבוכדנצר קלפי לתרופום לדייובטי
קבורטרי סגנביטיגה פליי קלפודרוסייה טו לורנו קורמיטו סקמטיסטי לום
לום טריבטו סלן לייטון לסגלינן קטיבלסו סנפולון.
31) קלסירו ברונון ליגו נבוכדנצר מטיימו סטונורנו לסיקומה קידוסימו ליפי
ליסין לדותין קלסלפסילו לוולייסה קליגזורנו גלורה לפינסה
קלדייפרפיסה לום קסיסייזמטו קסיסייזמה גלורה קיווסילטו מי יינה קיינה.
32) קיבן קטיגונדים טרסליים לודיטיפוטי לוגרייזונדים קסיגתילימטו קמנון
לנפוסטו לורנו קקטיגון ליי קידין ליני לום לפוריפסי לנבריטו ליסיפי
לסלפטון טי לפיקים.
33) לנפטון קירו גנוסימו לדותין לפילימין קסקביפוטי ווסילמו דייפרפייזמו
קגלברוסימו לדותין לפילימין קליסימין וולפטדזמו קי מגלזוסיימו לירפסן קליפי
ווסילמו לקטסתיקה קמגלזוטיטה לקביפי לפרוזוולטין ליסימין.

34) קטדיכורא איגו נבוכדנצר איפינו קאיפשונו קדיפריפיזו אשוושילאו אורנו אוש
בין קאומטטרו אליתיא קאודיטו קדישי קילוש פורפטון אכפריפנא אידורי אישקטקיפושי.

Ch. V

1) בלשאצר אוושילאוש אפיקין פשומי פולי איש מגאלושיירושו כילוש קישגדייא
דישכילוש קרשי איפיין.
2) בלשאצר איפין שלמגתינן קרדייטו אנקרשי אשפירי אשאגא מלמא קי אשימי אוש אווגאלין
נבוכדנצר פטירשו אפו אוש ירושלם קאיפיין אכפטא אוושילש קיאר כודים ייקשו קפלקידשו.
3) אטוטי איירן אגא מלמא אוש אווגאלין אפונאו אוש שפיטי טושתיאו אוש ירושלם
קאפיין אכפטא אוושילש קיארכודים ייקישו קפלקידישו.
4) אפיין קרשי קיפישין אשתיאוטו אוש מלמא קאשימי כרקומאקשידרו קשילו קפטרא.
5) אנקיש אורא אוויקאן דכטילא אוש כירי אתרופו קגרפון אגנדייא שטילכנייא איפי
דונזוושי אוש טיכו פלטי אוש רושלאו קאוושילש תורון פלמי כיריו אוש גרפושא.
6) טוטי אוושילאוש תורייטו אלקשין קלוגרייזמטו אכטבישדון קדימטא אושטנוגטו
לינודי קגונטטו איטוטו אישאיטוטו שקלירנושם או שרל דופקות רל כבריפושם.
7) קראזון וושילאוש אנלינמי אישאניוושי אשמגוש כלדיאוש קאורשדים אפילוייתין
אוושילש קאיפין אש שופוש דנל אוש בין אמר אוש אנגנושי גראפי איטושי קדיילשיטיש
אנגילימי אוקשי פורישי קטופיטרכילי אוש מלמא איפי טרכילוטו קטריטו אנוושילמו קשיייי.
8) טוטי אייווכודים אולי שופי דנל קיאו אידורישן דיגרפי אשאנגנושי קדיילשיטה
אישפיירושי אישוושילא.
9) טוטי אוושילש בלשאצר דינטא או פולא אכטבישין קאיתורייטו אלקשין
אפנוטו קאימגאלושייניטו אכטבימני או אפותמגמני ויא אפניזמני.
10) רושילישא אישיפיין דוושילא אלישין קמגאלושייניטו אשפיטי טוקליטוריו
אנבידקן אפילוייתין איוושילישא קאיפין רושילי איש נאוקא זישיש מי אכטבישונשי
לוגרייזמישו קאיתורייטו מי אלקשי.
11) אינ אתרופוש אנוושילשו אוש פנימא תיאו איו אנפטון קאשמירים פשירושו
פוש קרושי קשופיא שופיא תיאו אוורתין אנפטון קוושילש נבוכדנצר פטירשו
מגאלו אש פרוטוש מגוש כלדיאוש אורשדים אנשישידון פטירשו רושילאוש.
12) בין אגנדייא אוש פנימא פרישיו קינושי קשיפרנמי דיילזון אוניזוש קי אנגילנון

קוד ימטרא קליכון דימטרא אוורתין אנפטון אדכיאל אום אורסילם אתיקין טרונומטוו
בלטשאצר טוטי דכיאל אנגרוסי קדיליסי אנגלי .

13) איטוטי דכיאל אניבין אוזרום דורסילו אפילוייתין אורסילם קיאיפין אם דכיאל איסי אפטום דכיאל אום אפופדיאל קשוריים אום יהודק אום אפירין אורסילם פטירזמו אפו יהודה .

14) קאקושא אפרוסו אום פנחא תיאו אין איסיין קפום קפרינסי קשופיא פריסיא אוורתין אניסין .

15) קשנאורא אניבקן אוזרוסו סופי מאיי אום גרופי איטוטי אסאנגרוסי קדיליסי אספירוסומי קיאו אידוריםן דיליסי טו לנגו אסאנגילימי .

16) קי איגו אקושא אפרוסו אום אידורים דיליסי אם דיליסים קידמטרא איסליסים סאן אורא אן אידורים טוגרמא אסאנגרוסי קדידיליסי אספירוסימי אוקסי פוריסים קטופטרכלי אום מלמא אמטרבילוסו קטריטו אנוסילמו קסיסייסים .

17) איטוטי אפילוייתין דכיאל קאיפין סינפיון ווסילו ברינמסו איסיין אנסי קיוורנמסו אסאלום דוסי מוני טוגרפסימו אנגרוסו אסוסילא קדידיליסו פירוסו אספטון .

18) איסי אורסילם תיאום איפסילום וסילא קמגאלוסיא קקנפוטי קדיפרפיא אדוקין אם נבוכדנצר פטירסו .

19) קאפומגאלוסיא אום אדוקין אספטון בן לאי פילים קגאלוסים אידן טרומני אפו סינפיונטו אסטין אום אידון תילון אידון סקוטונון קיאום אידון תילון אידון זופינק קי אום אידון תילון אידון איפסונון קיאום אידון תילון אידון ריכנון ויא קטקיפונון .

20) קקתום איפסוסין קרדייטו קיפנמטו אדינמותין אספריפנא אקטיבין אפותרוסטו וסילא קקנפוטי אפרמירסין אפפטון .

21) קאפופדיאל אתרופו אדיוכטין קקרדייטו מי אגריאל איסייסין קימי אגריו מריקא קטיגאטו כורטרי סנבטירא טייסודון קיאפודרוסו טו אורנו קורמיטו סקמטיסטי אום נוסי אום קסיסייסים תיאום אפסילום אנוסילא אתרופון קאסטין אום תליסי אנסיסי אפרוטים .

22) קיסי אויוסטו בלשאצר או אכמילוסם קרדייסו בן אגרדיאל אום בן איטוטו אגוויים .

23) קאיפי אפדי אורנו איפסותים קאסמגיא אום ספיטיוטו איפירים אוזרוסו קיאיסי קימגאלוסייניסו קירחסו קסקלביסו קרלסי איפיין אנפטא קיאיסתיאו אסימי קי מלמא כרקומא סידרו קקסילו קפטרא אום או תורון קיאו אקוגן קיאוכותון אפינסם קאסתיאו אום פרואיסו אנכיריטו קיבן פרטיסו איספטון או אדיפרפיסם .

24) איטוטי אפו פרוסופטו אפסילטין אוריזמום אום בריו קיגרפון איטוטו אנפנרא .

25) קאיטוטו טוגראמינו אוס פאנירו מיטריסי מיטריסי קופסי קאוריסי ·

26) איטוטי דילסי טו לוגו מיטרימון אמיטריסין או תיאוס ווסילאסו קפלירוסין ·

27) קבביזמו אקבביסטיס אבריאה קאווריתיס ליפסוס ·

28) קומון אקופין ווסילאסו קיאדותין אס טסרי קיאפסי ·

29) אטוטי איפין בלשצר קפורוסין אס דניאל אוקסי קטופיטראכלי אוס מלמה איפי טראכליטו קייודיסין אפסוטו אוסאפטי קסיזון טריטוס אווסילאסו ·

30) אניקיני נבכטה אסקוטוסין בלשצר דווסילאס אי כלדיאי ·

Ch. VI

1) קאודריוס אומדי אדכטין דיווסילאה אפטה ברובה אקסידה טרייה ·

2) אוריזמוס סינפיון דריוס קאסיסין איפי ווסילאטו אסארכודופרוסופוס או איס פרוטוס איקטו איקוסי אסאיסון אנבן ווסילאטו ·

3) קי אפנו אפפטוס בוודטורי טריס אוס דניאל אינס אפפטוס אוס אסטון פרוטי איטוטי דונודיס וולי קאוסילאס או אסטי וולמינוס ·

4) טוטי דניאל איטוטוס אידון אדריונדון איפי טוס בוודטורוס קטוסארכוס בן אגנדייה אוס פנמה פריסיו אינפטון קיאוסילאס אלוגריסין אסאנסידון איפי בן דיווסילאה ·

5) טוטי אירכודיס קאפרוטי אידן יירווגודים אפורמי אסאוורי אס דניאל אפו טרייריזמטרה או אפו אפורמי טיס ווסילאס קידן אפורמי קדיפטירמה או אידוריסן אסאוורי אפואנפייון או בן אגנדייה אוס אליתייכוס אפטוס קידן לתסייה קידייפטירמה או אוורתין אפנוטו ·

6) טוטי אדרי איטוטי איפן אוס או אוורומי אס דניאל איטוטון בן אפורמי ייליני אוורומי אפנוטו אנכומו תיאוטרו ·

7) טוטי אי ארכודם קיפרוטי איטוטי אמזוכטיקן איפי דווסילה קיאיני איפן אספטון דריוס ווסילי אסעאונה זיסיס ·

8) אוולפטיקן בן ארכודם ווסילס קיפלדיס קפרוטי לוגותיטיס קיקפטראבי איסטיסי אנסימה ווסילאו קאסדינמוסי דימה אוס בן אוס פיזיטיסי פיזיטימה אפו בן תיאו קאתרופו אוס אימירים טרים ייליני או מוני אפואיסין ווסילה ריכטי אסלקו לודרייון ·

9) קטדינורה אווסילאס אנסיסין טו דיסימו קיאוריזמו אגרפסין אוס אנאלקסי שנטיפו מדי קי פרס אוס או אלבטי ·

10) בן אגנדייה איטורגוס אווסילאס דריוס אוריסין גרפי קידיסימו ·

11) קאו דניאל קתוס אדוסין איטוטו אוס אוריסטין טוגרמה או אוס אגרפין טו כרטי

מנדין סטומפיטיטו קפרתילי מנביטו לוספטון מגנדייא ירושלם קקירום טרים
מנמירא מפטום גונטריון ליפי גונטטו קיפרקלון קלוקמון לו קימולוגון סיגפיון
דון תילו בן מגנדייא לוס מפטום לידון קמנון מפופרוטא ליטרוטו ·

12) טוטי ליטרופי ליטוטי ממזוכטיקן קיליורן לם דכאל פיזיטון קיפרקלון סיגפיון
תילוטו ·

13) ליטוטי למימוסן קיליפן סיגפיון דורסילא ליפי דימא ורסילו פדום דימא לוריסם
לו לגרפסם לוס בן מתרופום לוס פיזיטיטי מפו בן תילו קיתרופו לוס לימירים
טרים כורים מפיסין ורסילי ריכטי לםלקו לודריון מפילוייתין לורסילם קליפן
מליתייא לולוגום סנטיפו תדי קפרם לוס לו פרלסי ·

14) טוטי מפילוייתיקן קליפן דורסילא לוס דכאל לוס מפופדייא טםלוקסורים לוס
[illegible] יהודה לו ליתיקן מפיליסין ורסילא נוסי קליפי דימימוסו לוס לגרפסם לו
לוריסם קקירום טרים למנמירא פיזיטון פיזיטימא ·

15) טוטי לורסילם קתום דולוגו לקוסין פולא למקלדרין מפרוטו קיפי דכאל ליתיקן
קרדייא לםגלטוסידון קילום ורזמידייא טולילו מפטום פרסיקי לםגלטוסי מפטון ·

16) טוטי לדרם ליטוטי ממזוכטיקן ליפי דורסילא קיליפן לימורסילו לקסירי ורסילי
לוס כומו לםמדי קיפרם לוס בן דימא קילנסימא לוס לורסילם סיסי לו למלקסי ·

17) טוטי לורסילם ליפין קליפירן לם דכאל קילריקסן למלקו דולודרין מפילוייתין לורסילם
קיליפן לם דכאל תילוסו לוס ליסי דולווגון למספטון פדוטי לםפטום גלטוסימי ·

18) קליפירן פטרא מנא קילתיקדין ליפי סומא טלקו קילוולוסידין לורסילם לגוולטו
קלניוולא למרכודונטו לוס לו ללבטי תילימא לנדכאל ·

19) טוטי לדייבן לורסילם סטופלטיטו קימין לנגסיו קיטרפיזי לו לסיבסן
סינפיונטו קי לולפרוסו למטקוסין מפרוטו ·

20) [illegible] לורסילם למלויירינו למיקותין קילנלכטדיזמו למלקו לוס לודריון לפורפטין ·

21) קיסן למימוסין סטונלקו לנפוב דייפונימיט לקרווקסין מפטייתין לורסילם קליפן
לם דכאל דכאל דולום תילו זולדו תילוסו לוס ליסי דולווגון למספטון פדוטי זורי
למגלטוסימי לפי טרא לודרייא ·

22) טוטי דכאל מידורסילא סידיבינן לורסילם ליםסילונא זיסי ·

23) תילוסמו מפיסלין מגילוטו קספליסין סומא דון לודריון קילו לדייפטירנמי
בן מגנדייא לוס סינפיונטו קתרוסיטי לוורתין ליסמן קיליפר לוזרוסיםו ורסילא
דייפטירמו לו לפיקא ·

24) ליטוטי אוסילאוס פולא אגתין אפרוטו קאסדכאל ליפן אסאגג אפידולקו קאגבן דיא
אפידולקו קיבן דיפטירמא או אורתין אנפטון אוס בסימינוס אנתילוטו ·

25) קיליפן אוסילאס קאפירן אסאדרוס אטוטוס אוס אפורפטיקן קטפטירידים או
גלוסו פגדים אוס דכאל קי אסאלקו לודרין אריקאדוס פדיטוס קייקסוס
קילו אפטגן אספטו טולקו אוס אקאייגן אנפטוס שלודרייא קיבן קוקלטוס
אפגן או אקטטריפגן ·

26) טוטי דריוס ווסילאס אגרפין ליסגן לאוס סלים קיגלוסים אוס קטריגון אין בן
אשי אריגוסם פליתני ·

27) אפוגרוסמו אתטין אוריזמוס אוס אנגן קסיטייא ווסילגמו אסאסטין טרומאגמיני
קבטבימיני אפוספין תילו אוס דכאל אוס אפטוס תילוס זודאגוס קיפדוטיגוס
ליסגאוגא קיוסילטו אוס או דייפטירטי קיקסייזמטו אוס טילוס ·

28) סוטירווגון קגליטוגן קקמגן סימדייא קיריסייא אגלורלטו קאגאייא אוס אסוטירפגן
אס דכיאל אפוסטומא דולודרין ·

29) קי דכאל ליטוטוס אקטווגודוטין או אפירסין אגווסילא דריוס קאגווסילא כרס טו פרמי ·

Ch. VII.

1) אגברוסו איגא אס דלסכר ווסילאו דכל דכאל אוסרו אטירוסין קי תייזמי
קיפאלוטו ליפי קיטסייטו ליטוטי דונוסרו אגרפין אקרים דוגלוגן ליפן ·

2) אפילויתין דכאל קיליפן תורון לימון אנתייזמוס טים גבטוס קילידו טימרים
מריים טו אורגו אווייגודים אסדיסי מיגאלי ·

3) קיטימרא אגרייומריקא מיגאלא אוריקן אפו דידיסי אלגוסם אטוטי אפי אטוטי ·

4) ליפרוטי סגלודלרי קפטרווייטים אוס אייטו ליספטין תייזון לימון אוס אוס
אמדיסיקן פטרוייטים קסיקותין אפי דיני קיפי פודרייטים סגתרוטו אגסימידין
קקרדייא אגר אלותין ליספטין ·

5) קידו אגריו אופליתטים דפטרי מנקתי סגלרקודא קאפופלאיי איגא אגסתין קטרייא
פלוורא אנגוסטים אנמיסא דוסייטים קילי לגון ליספטין סיקו קיפי קריים פולי ·

6) לימירא ליטוטו תורון לימון קילידו אופליתטים סגנפרדוס קליספטין פגירויא
טרימירא אוס פולו ליפי דאלביטים קיטימירא קיפלא אסאגריו קיקסייא אלותין
אספטין ·

7) אופליתי ליטוטו תייזמו אתייגא אנטירימטא טסגיבטוס קלידו אגריו טטרטו
פוורי קיטרומירי קידימיטים פריסייא קדודייא אוס סידירו ליספטין מיגאלא
ליפן קקטטריפגן קפריסייו אנפודרייטים אגלפטיסין קאפטין אלגמני אפו בן אגרייו
מריקא אוס אפרוסימידין קיקידטאליקא לידן ליספטין ·

8) בפרכון לימון לנקירטה קלידו קירטו מלו מיקרון לורייקין לנמישטום קיטריטו
לפיטקירטה טפרוטה לריזוטן לפודרוסטים קיספטין מטריה שנמטריה לתרופו
לנקירטו ליטוטו קיסטומה ללון מיגחלה .

9) תורון לימון לוס לוס תרוני לריכטין קיפרוטוס לימירון ליקלין פורישייטו
שנבותי לספרו קיטריכה קיפללוטו שנמלבי קתריו קיתרוניטו פלוגיים לוס
סיה קיטרוכיטו סיה קפטושה .

10) פוס לוס סיים בירכושה קיוויינושה לפוסיניפיונטו כלי דיסבלי פרידולפסו
דון קמירייה מירידים לודרוסטו לנמתון לקריבי דומינו קיטכרטייה לנכטיקן .

11) תורון לימון ליטוטי לפופוני לוין מגחלון לוס טוקירהטו ללושה תיימו לידה לוס
לוס לסקוטיתין טוחגריו קחפולסין קורמיטים קידותין לסקפסימו סיים .

12) קפרישיה טחגרייה לוגחלטין קשישייטוס קיחמקרין לנזויי לדותין לישפטים
לוס קירו קיכרונו .

13) תורון לימון לנתיימו נכטוס קילידו מישינפה לורנו לפטה לירטין לו לרכמינוס
לידון קילוס פרוטון לימירון לריכטין קילודרוסטו לשימושדון .

14) קישפטון לדותין קשישיה קקנפוטי קיוושילה קיבן לחי קיפילים קיגלושים לישפטון
דולפסון קקשישמטו קשישייזמה נילונס לוס לו מלקשי קליוושילטו לוס לו דייפטירטי .

15) לכטבישין פשיכמו ליגו דניהל לנמישי קורמימו קיתייזמי קיפללומו לכטבישנמי .

16) לשימושה ליפי לינה לפי טוס לסיקמינוס קידין מליתייה יירפסו לפושפטון ליפי בן
ליטוטו קילפין לישימין קדיילשי דונלוין ליפערושנמי .

17) ליטוטה טחגרייה טמיגלה לוס לפטה טישירה וושילחי שיקותון לפי דנליי .
טשריס

18) קידיכטון דיוושילה ליי לפשילו קידינמושון דיוושילה לוס נילונה קילוס נילונה נילונס .

19) טוטי לתילישה לסשטתי ליפי דינחליתייה ליפי טוחגריו טוטטרטו לוס לידון
פרלגמינו לפולולה טרומרטים פלוטירי דודייטים לוס שידרו קנכטים לוס כרקומה
לפליין קקטטריפסין קטופרישייו לנפודרייטים לכלפטישין .

20) קלפי קירטה דיקה לוס לנקפלטים קילופליתיטים לוס לורייקן קליפישן לפו
פרושפטים טריטו קיקירטו ליטוטו קימטריה לישפטין קיסטומה ללושה מגחלה
קתורייטים פרישיה לפו שידרופסטים .

21) תורון לימון קיקירטו ליטוטו מלקשין קשימושין מי לייוס קדינתין לשפטוס .

22) לוס לוס לרטין פרוטוס ברונון קיקרישי לדותין לשליוס לפשילו קילוקירוס
לפטשין קדיוושילה לדינמושן ליי .

23) אילי איפין טולאגריו טוטטרטו ווסילה טרטרסי איסי אנאיי אוס אלקסי אפו
בן ווסילים קיפאיי אסבן דינאיי קלקיסידין קיקטטריפסידין .
24) קיקירטה טדיקה אפפטה ווסילים דיקה ווסילאי אנסתון קאסירטוס אנסתי
אסירוסטוס קיאפטוס אלקסי אפטוספרוטוס קטרים ווסילאוס כאתילוסי .
25) קלוייה אנדירי איפסילו לליסי קאיסאיוס איפסילו אלקסי קילוגרייסי אסאלקסי
קירוס קיטיפו קידותון אנכרייאטו אוס קירו קיקירוס קימיסו קירו .
26) קיקריסי דוסי קיקסיסיים אלקסי קאיסקאלפסי קיאסאפוליסי אוס טו טילוס .
27) קווסילה קיקסיסייה קמגאלוסיני אוס ווסילה קטותייו בן דונורנו דוסי אסאלו איוס
אפסילו ואסילאטו ווסילה נאונה קיבן קסיסיים אספטון דולפסן קיאקוסין .
28) אוס אירטין טילוס אוס או לוגוס איגו דנאל דינטוס קילוגרייזמימו אכטדיסוגמי
קאגלברדמו אלקסן אפופאנומו קילולוגוס אנקרדיימו לודיגסין .

Esdras ch. IV

7) קיאיגמירים אחשורוש אגרפסין שלום מתרדת קיטבאל קיפריסייו סידרופיטו איפי
אחשורוש ווסילאו פרס קגרפי טופיטקי גרמינו סירייעקה קידילמנו סירייעקה .
8) רחום ניקוקירים לויון קי שמשי גרפיאס אגרפסן פיטקי איגה איפי ירושלם אס
אחשורוש ווסילאו סנאיטוטו .
9) טוטי רחום קטסירון טלוייה קי שמשי לוגרפיים קיפריסייו סידרופיטו אקריטדים
קיאיקונומיטי או קיקירומיני קיקלוייי קיפרסים ארכווים בבלים שושנכים אוס
אידן אפוניאונה .
10) קיפריסייו פיליס אוס אקשוריסן סנחריב אוטימימינוס קיאו אקיפוס קי
אדוקין אפטוס אנקמרו אוס שומרון קיטופריסייו אנאפירמה טופוטמו קיפרוס
קמרו כענת .
12) פנירו אסאסטי אסווסילה אוס אי אוריאי אוס אניביקן אסאנקטוסי אפיאימס
אירטן אסירושלם קמרו אפיסיזוטה קקאקי כטריזון קטטיכה איתימילושן קי טרה
תימילה אדיתיקן .
13) טורה פנירו אסאסטי אסווסילאו אוס אידו קמרו איטוטו כטיסטי קי איטיני
תימילותן קניאקי או מירה כרני או דוקן קיאקספנו ווסילאוס זימכוסי .

14) טורה בין אגדלייה לוס בטיבימו לו קסרייזמה טוגלו אקסרייסמי קי דיי זמוס
טו ווסילה לו לומורפו איסימס איבידי איפי איטוטו אפרוודיסמי קי פנרוסמי
אסוומבילו ׃

15) לוס פסילפיבי אנברטי אנתימיסם לוס פטירסו קיאוורים אנברטי טם
אנתימיסם קבוסים לוס טוקרו טו איטוטו קמרו אפיסיזוסה קי זימנוזוסה
ווסילאוס קקטפביקה קיאפיסילמה קמרון אנאפיסייל ויה אנפריפנה אפואימירים
ניאונה איפי איטוטו טוקרו טואיטוטו אפורייסין ׃

16) פנירונודים אימים אסוומבילה לוס אידו קמרו איטוטו בטיסטי קיטטיבה תימילותון
סינפיון איטוטו מירה אנאפירמה טופוטמו לו אמטי אימיסין ׃

17) אפוסרופי אפיסילן לוסילם איפי רחוס קטמינון טלויה קי סמסי לוגרפיים
קפריסיי סידרופיטום לוסה קתודם אן עומרון קי פריסיו אנאפירמה
טו פוטמו אריכו קטדוגירו ׃

18) כברטי לו דגרפי לוס אפסטיליטרין איפי אימם דיילימינו אנגנותין סינפיונמו ׃

19) קיאפימין אתטרין לוריזמוס קי פסילפיסן קי אדבן לוס טוקרו טו איטוטו אפו
אימירם ניאונה איפי ווסילאוס פריסיקונוסה קיאפיסייל קפסילמה קמרון אנפטין ׃

20) קווסיליאי דיבטי אידן איפי ירושלם קקסיזודם אנדן אפרמה טופוטמו קקניסקי
קיכריזמה אידן דידודם איספטום ׃

21) קטדירודה תיסיטי לוריזמו אסמרייסי אילדרם איאיטוטי טוקרו טו
איטוטו לוס לו בטיסטי לוס אפו אימין לוריזמוס תיטי ׃

22) קי פרוסיבי אידן פרוסידון אספיסי איפי איטוטו לוס לו פלתיבי דייפטיריל
לוס סימנה דוכרוסילון ׃

23) טוטי אפו לוס דילבי פיסקו לוס לחסורום טו ווסילו אנגנותיקין סינפיון
רחוס קסמסי לו גרפיים קיסדרופיטום אפורפטיקן קיבטידסן אם ירושלם
איפי טוס אווריום קיאפלקיסן אפטום אנוורבונה קדיבמי ׃

24) איטוטי אפלקיסטין דולה סאפיטי תילו לוס ירושלם קיאיטון אפולקיזמני לוס
ברונו דפטרו אם ווסילה דריוס ווסילו פרם ׃

Ch. V

1) קי אפרופיטפטיקן חגי לו פרופיטים קו זכריה אום עדו פרופיטים איפי טוס
אווריום לוס איהודה קי אן ירושלם אנאונומה תילו ישראל איפי אפטום ׃

2) ליטוטי לסיקותיקן ערובבל ליום שלשתילל קיסוע ליום יולדק קיקינסן לסכטיטי
שפיטי תילו לוס לירושלם. קימיטפטרוס פרופיטס לוס תילו דינמונן ליספטוס .
3) לנלקינ לורלה לירטן לפי לפטוס תתני קפיטרוס פירמלה טופוטמו קסתר דוזני
קיסידרופיטוס קילי ליפן לספטוס טיס ליתיקן לסלמס לוריזמו טו שפיטי טו
ליטוטו לסכטיסיטי קטיכלה ליטוטלה לסתימילונין .
4) לטוטי קתוס ליפמי ליספטרוס טיס לפטי לונומטלה דונלתרופון לוס ליטוטו
טו כטיסימו כטריון .
5) קיטירימוס תילו לידון ליפי יירודס יהודה קילו לרייסן לפטוס לוס לוריזמוס
לים דריוס לספרי טוטי לדותיקן פיטלקלה ליפי ליטוטו .
6) דיילימי פיטקו לוס לפסילין תתני קפיטרוס פירמלה פוטמו קסתר בוזני קי
סידרופיטוס קי לפרסריה לוס לנפירמלה טו פוטמו ליפי דריוס דונסילה .
7) לוגו לפסילן לפי לפטון קיסניטוטו גרמינו לנלפוסוליטיס לס דריוס דונסלילו
ליריטו טרלוללה .
8) פנירו לסלסטי לסונסילו לוס לפורפטיקמי לסיהודה לנקטפנקי שפיטי תילו
מיגללו קימפטוס כטיון פטרלה פלקיטי קקסילו תימינו לנסמגסס קי דולה ליטוטי
לנגורגוליסימלה קמונוסלה קקטוגודונן לנכריטוס .
9) טוטי לרוטישמי לסיירודס לטוטרוס קתוס ליפמי ליספטוס טיס ליתיקן לים
ליסס לוריזמו שפיטי ליטוטו לסכטיסטי קטיכלה ליטוטלה לסתימילותן .
10) קפטלה לונומטטרוס לירוטישמי לספטוס לספנירושמי לוס גרפסומי לונומלה
דונלדרון לוס לנקיפלליטוס .
11) קיסניטוטו לדילוגו לסרפסן ליסמס ליסיפי לימיס לפטי דולי לוס תילו לורנו
קלייס קיכריזודס טושפיטי לוס ליטון כטריזמינו לפו לבדין ליטוטו לוס ליטון
~~[illegible]~~ דיכטו קירוסילס לס ישראל מיגללוס לכטישידו קיתימילושידו .
12) ילילי לפי לוס לסיגלונישן ליגונימס לס תילו לורנו לדוקין לפטרוס לנכירי נבוכדנצר
וונסילו דבל טוכללילו קטושפיטי טוליטוטו לכלסין קדו ללוטיס לקסורישן לס בבל .
13) לנמוני לנכרונו ליגלה לס כרם וונסילו לוס בבל כרם לונסלילוס ליתיקין
לוריזמו שפיטי תילו ליטוטו לסכטיסטי .
14) קי לפטלה טרלגלה לוס שפיטי תילו לוס מלמלה קילמימי לוס נבוכדנצר לוולן לפי
דונלו לוס ירושלם קילפירין לפטלה לספלטי לוס בבל לוולם לפטלה כרם לונסילוס
לפי טו פלטי לוס בבל קילידוקיטלה לס דניאל לוס לרכו ליתיקידון .
15) קיליפין ליספטרון ליטוטלה טרלגלה שיקומי קיפוריפסו קילפימי לפטלה לנגלו לוס
ירושלם קסשפיטי תילו כטרישטי ליפי טרילומלטיס .

16) טוטי דגילל איטוצוס מירון קילי תיקין תימילא לוס שפיטי תילו אירושלם
קיאפי טוטי קילוס טורא כטייטי קילו אפלירושין .

17) קיטורא אן איפי דונשילא קאלו פסילפיטי אנספיטי טודי שוריירו לוס לונסילא
איתיקין לוס אנבבל אן איני לוס אפו כרם ושבילו אלותין לוריזאוס אם כטיסטי
שפיטי תילו איטוטו אירושלם קיתילימא טו ושבילא איפי איטוטו מילי אפי אימם .

Ch. VI

1) איטוטי דריוס לונשילא איתיקין לוריזאו קאפסילפיסן אנספיטי טרים אנתימיסם
לוס דישוריירו וולומינא איקי אנבבל .

2) קילוורתין אנדיבילו אנפלטי לוס אנמדי טוקטספנקי פיטקי אינא קילי גראפי
אנמסיטרים אנתימיטרים .

3) אנכרונו אינא אסכרם דונשילא כרם לונשילא איתיקין לוריזאו שפיטי תילו אן
ירושלם טו שפיטי כטיסטי איסירא לוס תינייזודים תיטייזמטא קיתימילטים דיתון
אנסימטים פיכים אקמידא קיפרדוסטים פיכים אקמידא .

4) לורדיני לוס פטרא פלקיטי טרים קילורדיני לוס קמילו אינם קילו לוקסודם
אפו שפיטי טורשילא דותי .

5) קיאפטם אגא שפיטי תילו לוס מלמא קילסימי לוס נבוכדנצר אווגאלין אפו גאו לוס
ירושלם קיאפירן אים בבל שטרסודא קילסטון איסנאו לוס ירושלם אים איסטרנו
קיאפסי אם שפיטי תילו .

6) טורא תתני קפיטנוס טופוטאו שתר בוזני קיסדרופיטוס לוריפדים לוס אן
פירמא טופוטאו מקריא אסיטי אפיקי .

7) אפיטי אם דולא שפיטי טותילו איטוטו קאפיטנוס יהודה קיירודים יהודה
שפיטי טותילו איטוטו כטימון לוס טו טילומא .

8) קאפולמין אילותין לוריזאוס איסטי לוס פיסיטין מי יירודים יהודה איטוטוס אם
כטיסטי שפיטי טותילו איטוטו קילאפוויו טו ושמילא לוס אפו בבלי לוס פירמא טופוטאו
אנגליגורא לו לוקסודום אסטי דיכמינוס אים אדרס איטוטוס לוס לו אפריימי .

9) קילוטי לוס כריסדי קיפולא טדיגורא קכטירא קידשואלא אים אמוואטי אם
תילו טולורנו שיטלרי אלם קרלפי קילאדי אנלוגו דווניריאון לוס אנירושלם אים
אסטי דילמינו איספטוס מירא אנמידא לוס לו אנלתמייא .

10) לוס אסמסטרין פרופירנודים אנפיים אמתילו לורנו קירולוגודים אסתוים
טו ושילא קייוטו .

11) קלפימין לתיטרין לוריזמוס לוס בן לתרופוס לוס ללקטי טרו כרטי טרו
ליטוטו קסריזותי קסילו לפוספיטיטו לסקרמטי לוס קרימטרי לפנוטו קי
טפיטי טו קופרותיטי פילותי ליפי ליטוטו ·

12) קידוקתילו לוס ליפינון לונומטו ליקי פיטי בן רוסיליאוס קילאוס קילוס לפלוטי
כיריטו לסלקטי לים דיפטירמא טפיטי תילו ליטוטו לוס לירוסלס ליגו
דריום לידוקא לוריזמו לגוירגא פילותי ·

13) טרוטי תתני קפיטנוס פירמא טופוטמו טתר דוזני קיסידרופיטוס טיגפיון
לוס לסילין דריום לוסילמא סכליטוטו לגוירגוטי לפיקן ·

14) קיירוטיס יהודה כטייודם קי קטוגודונודים לנפרופיטייא חגי טו פרופיטי קי
זכריה ליוס עדו קיכטיסן קיתימילוסן לפו לוריזמו תילו ישראל קילפו לוריזמו
כרם קדריום קי לחסורוס וסילאוס פרם ·

15) קיפלירוסין טפיטי ליטוטו לוס מירא טריטי לסמירא לדר לוס לפטי כרונוס
ליקסטוס לסוסילא דריום טו וסילו ·

16) קילפיקן פידייא ישראל לייראי קילי לויס קיפריסיו פידייא טים לוקסרייס
לנגינזמו טפיטי טותילו ליטוטו לנכרא ·

17) קילפרוספירן לים לנגניזמו טפיטי טותילו ליטוטו טריגונא ליקטון וודייא
דייקוסייא ווזלא טטרקוסיא קיכימרא לידיון לסלמרטייא ליפי בן ישראל
דודיקא לסמטרוס טקיפטרא ישראל ·

18) קלנסיתיקן לייראי לנירטייטוס לו לנמירזמטרוס קלי לויס לנמירזמטרוס
ליפי דוליא תילו לוס לין ירוסלם סנגרמיכו לנכרטי מטק ·

Ch. VII

12) לחסורוס וסילם וסילאון לם כנזרא דויירילו גרפון טריפו לוס תילו טו
לורכו לולוטילו טורא ·

13) לפומין לתיטרין לוריזמוס לוס בן פרותימון לנוסילמו לפו לאו ישראל ·
קיירליטו קלאויס לי לוריזמתי לסירוסלם מטרליסין לסטי ·

14) בן לגגדייא לוס לפו פרוסופא טווסילא קילפטאורלפטדטו לסטילין לים
פסילפיטי ליפי יהודה קירוסלם לנטריפו תילוסו לוס לנכירסו ·

15) קי ליספלטי לסימי קימלמא לוס לוסילאוס קיולפטדסטו לפרותימפטיקן לים
תילו ישראל לוס לירוסלם טקינומטו ·

16) קיבן לסימי קימלמא לוס לותין לנבן קטפניקי דבל מיטים פרותימניס טו לאו
קידוניירילון פרותימונדים לנספיטי תילוטוס לוס לירוסלם ·

17) דן אגדייא איטרטו איגליגורא אגורסן אנאסימי אטוטו ררריגונא וודיא
וודלא קיקנסקיטוס קינספודיזאטרס קיפרוספירן אפטא איפי טו
תיניייסטירין אוס ספיטי טו תיאו אוס אנירושלם .

18) קימי אוס איפי איסין קיאיפי אדרפוסו אגהתיני אים פרימייו אסימי קימלמא
אספיטי סנתילימא תיאוסס פימיטי .

19) קיטאגא אוס דירומיא איסימין אים דולא ספיטי תיאוסו פלירוסו סינפיון
תיאו ירושלם .

20) קי פירימייו כרייא ספיטי תיאוסו אוס פימי איסימין אסכריזמא דותי אפו ספיטי
דיסוורו טו וומיאו .

21) קי אפומין איגו אחסורוס אונסילוס איתיטין אוריזמוס אסדן טוס דיסוורייוס
אוס אכפירמא טו פוטמו׃ אוס דן אוס יירפסיסס עזרא או יירילוס גרפון טיפו
אוס תיאו אורנו אגאגורא קמותי .

22) אוס אמימי קדרייא איקטון קיאוס סיטאדי מודייא איקטון קיאוס קראמי מיטרא
או ווטיס לאדי איקטון קימלס אוס או גרפי .

23) דן אוס אפו אוריזמו תיאו אורנו פיאותי גורגא אים ספיטי תיאו טו אורנו אוס או
אסאסטי אוריי איפי ווסילא טו ווסילאו קיוטו .

24) קיאסאיסס פירומא אוס דן איירימי קי אי לוים אי מילוסיסדים קי אנלימלים קי
די טרגודימלים דולווגון ספיטי טו תיאו טו איטוטו מירא קלינסקי קי דורא אוקמין
קמייון אסאפסומי אפנוטוס .

25) קימי עזרא פנסופייא תיאוסו אוס אגלירסו מטרימי קריטלים קקריטרים אוס
אימון קרינודס אסדן לאו אוס אכפירמא טו פוטמו אסדן גנוגודס טיפוס תיאו סו
קיאוס או גנויי פירוסיטיטוס או מתיטפסיטיטוס .

26) קידן אוס או אסטי קמנון דוטיפו אוס תיאוסו קידוטיפו אוס טו וומיאו אן
גורגוסיטי קרימי אוס או אסטי קמנון אפפטוס אן אם תנטו אי אם קסירזומו
אם זימדומא וויו קאים פילקזמא .

Jérémie ch. X.

11) סנאטוטו איפיטי אספטוס תיאו אוס אורנו קאייס או אדולפסן אפולמון
אפו איי אפו קטורתיון אורנו אטוטי .

DANIEL.

CHAPITRE II.

5. Ἀπηλογήθην ὁ βασιλέος εἰς Χαλδαίους· λόγος ἀπὸ ἐμὲν ἐδιάβην ἂν οὐ φανερώσετέ με ὄνειρο καὶ τὴ διάλυσιν μέλα ποιώθητε καὶ ’σπίτια σας κοπριὰ θέτουν.

6. Καὶ ἂν τὸν ὄνειρο καὶ διάλυσί του ἀνα(γ)γείλετε χάριζμα καὶ κανίσκι καὶ κνιπότη πολὺ δεχθῆτε ἀπὲ τὰ πρόσωπά μου (ou ἀπὸ ἐνέπιον μου) ’ιὰ ἔτσι τὸν ὄνειρο καὶ διάλυσί του ἀνα(γ)γείλετέ με.

7. Ἀπηλογήθηκαν δεύτερο καὶ εἶπαν· ὁ βασιλᾶς τὸν ὄνειρο εἰπῇ τοὺ(ς) σκλάβους (σ)ου καὶ τὴ διάλυσι ἀνα(γ)γείλομε(ν).

8. Ἀπηλογήθην ὁ βασιλέος καὶ εἶπεν· ἀλήθεια ἔγνωγα ἐγὼ ὅς καιρὸ ἐσεῖς παραδωμένοι πᾶν ἀγναδιὰ ὅς ἰδεῖτε ὅς ἐδιάβην ἀπὸ ἐμὲν λόγος.

9. Ὅς ἂν ὄνειρο οὐ φανερώσετε μένα αὐτή[1] πισ(τ)ε(υ)μά σας καὶ λόγο ψε(υ)μένο καὶ διαφθειρμένο (οἰ)κονομήσετε εἰς εἰπεὶ (εἰ)ς ἰνέπιον μου (ἕ)ως ὅς καιρὸς ἀλλάξῃ ’ιὰ ἔτσι ὄνειρο εἶπητε εἰς ἐμὲν καὶ (γ)νώσω ὅς διάλυσί του ἀνα(γ)γείλετε εἰς ἐμέν.

10. Ἀπηλογήθηκαν οἱ Χαλδαῖοι εἰς ἰνέπιον τὸ βασιλέο καὶ εἶπαν· οὐ ἐστί ἄ(ν)θρωπος εἰπὶ ξερὶ ὅς λόγο τοῦ βασιλέου δυνηθῇ εἰς ἀνα(γ)γείλει πᾶν ἀγναδιὰ ὅς πᾶν βασιλέος μεγάλος καὶ (ἐ)ξησιασ(τ)ὴς λόγο ’σὰν ἐτοῦτο οὐ ἐρώτησεν εἰς πᾶν φιλόσοφο καὶ μάγο καὶ Χαλδαῖο.

11. Καὶ ὁ λόγος ὅς βασιλέος (ἐ)ρωτᾷ ἐκνιπὸς καὶ ὀπίσω μας[2] οὐ ἐσ(τ)ὶ ὅς ἀνα(γ)γείλῃ τὸ ὀμπρὸς τὸ βασιλέο μόνε ὁ θεὸς ὅς κατοίγα του μὲ κρίας οὐ ἐσ(τ)ί.

[1] Lu הדא, au lieu de חדא.

[2] Traduit «derrière nous» au lieu de «autres».

12. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτο εἰς βασιλέο ἐν χολῇ καὶ ὀργῇ μεγάλη καὶ εἶπεν εἰς ἀπολέσει εἰς πᾶν σοφοὺς Βαβήλ.

13. Κ(αὶ) ὁ τύπος ἔβγηκεν κ(αὶ) οἱ σοφοὶ σκοτόνου(ν)ται καὶ γυρεύθηκαν Δανιὴλ κ(αὶ) οἱ σύ(ν)τροφοί του εἰ(ς) σκοτόθει.

14. Τότε Δανιὴλ ἔδοκεν βουλὴ καὶ (γ)νῶσι εἰς Ἀριὼχ ἀρχομακελαριῶν ὃς εἰς βασιλέον ὃς ἔβγηκεν εἰ(ς) σκοτώσει εἰς σοφοὺς Βαβήλ.

15. Ἀπηλογήθην καὶ εἶπεν εἰς Ἀριὼχ (ἐ)ξησιασ7ὴ ὁ εἰς βασιλέο· ἰπὶ τί νόμο φανερὸ ἀπὸ πρόσωπα βασιλέου; τότε τὸ λόγο ἐφανέρωσεν Ἀριὼχ εἰς Δανιήλ.

16. Κ(αὶ) ὁ Δανιὴλ ἀνέβην καὶ γύρευσεν ἀπὲ τὸ βασιλέο ὃς καιρὸ δώσῃ εἰς αὐτὸν καὶ διάλυσι εἰς ἀνα(γ)γείλει εἰς βασιλέο.

17. Τότε Δανιὴλ εἰ(ς) 'σπίτι του ἐδιάβην καὶ εἰς Ἀνανιᾶ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριᾶ συ(ν)τρόφους του λόγο ἐφανέρωσεν.

18. Καὶ (οἰ)κτριμοὺς (ἐ)πιζητὸν ἀπὸ πρόσωπα Θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ἰπὶ ἀπόκρυφο ἐτοῦτο ὃς οὐ (ἀπώλονται) Δανιὴλ καὶ σύ(ν)τροφοί του μὲ περισσίους σοφοὺς Βαβήλ.

19. Τότε εἰς Δανιὴλ ἐν ὄνειρο ὃς νύχτου ἀπόκρυφο ἐφανερώθην, τότε Δανιὴλ εὐλόγησεν εἰς Θεὸ οὐρανοῦ.

20. Ἀπηλογήθην Δανιὴλ καὶ εἶπεν· εἰς ἐσ(7)ὶ ὄνομά του ὃς Θεοῦ εὐλογημένο ἀπὸ ν' αἰῶνα κ(αὶ) ἕως ν' αἰῶνα ὃς σοφία του καὶ ἀ(ν)δρία του ὃς εἰς αὐτὸν αὐτή.

21. Κ(αὶ) αὐτὸς ἀλ(λ)άξει ὥρες καὶ καιροὺς ἐβγανὼν βασιλέους καὶ σηκὼν βασιλῶν δόνων σοφία εἰς σοφοὺς καὶ (γ)νῶσι εἰς γ(ν)ώνο(ν)τες σύνεσι.

22. Αὐτὸς φανερόνον βαθέα καὶ (ἀ)τόκρυφα γνόνον τὶ ἐν σκότος καὶ φῶς μετ' αὐτὸν κατοιγᾷ.

23. Εἰς ἐσὲν Θεὲ γονῶν μου ὁμολογῶ καὶ (ἐ)παινῶ ἐγὼ σοφία καὶ ἀν(τ)δρία ἔδωκες εἰς ἐμὲν καὶ ἐν τοῦτο ἐφανέρωσες εἰς ἐμὲν ὅς ἐγύρεισα ἀπὸ 'σὲν ὅς λόγο τοῦ βασιλέου οὐ[1] ἐφανέρωσές με[2].

24. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτούτου Δανιὴλ ἀνέβην ἐπὶ Ἀριὼχ ὅς οἰκονόμησεν (ou ἐπιτρόπησεν) ὁ βασιλέος εἰς ἀπολέσει εἰς σοφοὺς Βαβὴλ ἐπῆγεν κ(αὶ) ἔτσι εἶπεν εἰς αὐτὸν· εἰς σοφοὺς Βαβὴλ μὴ ἀπολέσης ἀνεβάσε με εἰς συνέπιον βασιλέο καὶ διάλυσι εἰς βασιλᾶ ἀνα(γ)γείλω.

25. Τότε Ἀριὼχ ἐν κταπησμὸ ἀνέβασεν εἰς Δανιὴλ ὅμπροσε βασιλέο κ(αὶ) ἔτσι εἶπεν εἰς αὐτὸν ὅς εὑρέθην ἄ(νδ)ρας (ou ἀνὴρ) ἀπὲ τὰ παιδιὰ ἐξορία ὅς Ἰεουδὰ ὅς διάλυσι εἰς βασιλέο φανερώση.

26. Ἀπηλογήθην βασιλέος καὶ εἶπεν εἰς Δανιὴλ ὅς ὄνομά του Βελτεσεσὰρ· μήτε εἶσε εἰμπορεῖς εἰς φανερώσει με ὄνειρο ὅς ἴδα καὶ διάλυσί του.

27. Ἀπηλογήθην Δανιὴλ ὄμπρόσε βασιλέο καὶ εἶπεν· ἀπόκρυφο ὅς βασιλέος (ἐ)ρωτῶν οὐ σοφοὶ μάγοι φιλόσοφοι εἰμποροῦν ἀνα(γ)γείλει εἰς βασιλέο.

28. Μόνε εἶναι Θεὸς ἐν οὐρανὸ φανερόνων σφάλησα φανερώση εἰς βασιλέῳ Ναβουχοδονόσορ τὶ ὅς ἔση ἐν ὑσ(τ)ερ(ι)νὸ ἡμέρων (ὄνειρό σου)[3] καὶ θέασμοι κεφάλου σου ἐπὶ κοιτάσια σου ἐτοῦτο αὐτό.

29. Ἐσὶ ὁ βασιλέος λογαριασμοι σου ἐπὶ κοιτάσια σου ἐκόπηκαν[4] τὶ ὅς εἰς ἔση ὕσ(τ)ερα καὶ φανερόνων ἀπόκρυφο ἐφανέρωσε σέ τί εἶνε εἰς ἐσέ.

[1] Ajouté.
[2] Au lieu de μᾶς.
[3] Omis par le traducteur.
[4] Contrairement à tous les commentateurs.

30. Κ(αὶ) ἐγὼ οὐ ἐν σοφία ὃς ἐν ἐμὲν ἀπὸ ϖᾶν ζω(ν)τανὸ ἀπόκρυφο ἐτοῦτο ἐφανερώθην εἰς ἐμὲν ἐπὶ ἀφορμὴ ὃς διάλυσι εἰς βασιλᾶ φανέρωσιν καὶ λογαριασμοὺς καρδιά σου (γ)νώσης.

31. Ἐσὶ βασιλέος θ(ε)ωρῶν ἤσουν καὶ ἰδοὺ σώριζμα ἕνα δυνατὸ (ou μεγάλο) σωρείας ἐτοῦτο μεγάλο καὶ ἐκλαμπράδα του ϖερίσσεια σηκῶν εἰς ἀγναδιά σου καὶ ἡ θ(ε)ωρία του φοβερή.

32. Αὐτὸ σώρισμα κεφάλι του ὃς μάλα(γ)μα καλὸ ἀσ(τ)ῆθι του καὶ βραχ(ι)όνες (τ)ου ὃς ἀσῆμι καὶ αἱ κάτα του καὶ μέρια του ὃς χάρκωμα.

33. Μέρια του ὃς σίδηρο ϖοδάρια του ἀπ' αὐτὰ ὃς σίδηρο κ(αὶ) ἀπ' αὐτὰ ὃς (ὤ)σ(τ)ρακι.

34. Θ(ε)ωρῶν ἤσουν (ἕ)ως ὃς ἐκοιλήσην ϖέτρα ὃς οὐ ἦτον[1] καὶ κτύπησεν ἡ σώριζμα ἐπὶ ϖοδάρια του ὃς σίδηρο καὶ (ὤ)σ(τ)ρακι καὶ κατάτριψεν αὐτά.

35. Ἀπὸ τότε ἐκατατρίφτηκαν 'σὰν ἕνα σίδηρο (ὤ)σ(τ)ρακι χάρκωμα ἀσῆμι καὶ μάλα(γ)μα καὶ ἦταν 'σὰν κορναχτὸ[2] ἀπὸ ἀλῶνα καλοκαιρίου καὶ σήκωσεν ὄχλο[3] ὁ ἄνεμος καὶ ϖᾶν ὑσ(τ)ερίας[4] οὐ εὑρέθην καὶ ἡ ϖέτρα ὃς ἐκτύπησεν εἰς τὸ σώριζμα ἦτον εἰς ὄρος μεγάλο καὶ γέμισεν ϖᾶν τὴν ἡ γῆ.

36. Ἐτοῦτο ὄνειρος κ(αὶ) ἡ διάλυσί του εἰποῦμε ὀμπρὸς βασιλέο.

37. Ἐσὶ βασιλέος βασιλᾶς τῶν βασιλέων ὃς θεὸς οὐρανοῦ βασιλᾶ δυνατὴ καὶ κνιπὴ[5] ἔδωσεν εἰς ἐσέν.

38. Καὶ ἐν ϖᾶν ὃς κατοιγοῦν ϖαιδιὰ ἀ(ν)θρώπων ἀγρομερικὸ ὀξοτικὸ καὶ ϖοῦλι οὐρανοῦ ἔδωκεν ἐν χέρι σου κ(αὶ) ἐξησίασέ σε ἐν ὅλα ἐσὶ αὐτὸς τὸ κεφάλι ὃς μάλα(γ)μα.

(1) Lu היתה au lieu de בידין. Voir *infra*, v. 45.

(2) *κονιορτό*?

(3) Lu הָמוֹן au lieu de הָמוֹן.

(4) Lu אחר au lieu de אתר.

(5) ותקפא n'est pas traduit.

39. Καὶ (υ)ἱό σου[1] σηκοθῆ βασιλᾶ ἄλλη χαμηλοτέρη ἀπὸ (ἐ)σὲν καὶ βασιλᾶ ἄλλη τρίτη ὃς χάρκωμα ὃς (ἐ)ξησιάση ἐν ϖᾶν τὴν ἡ γῆ.

40. Καὶ βασιλᾶ τετάρτη ἔση τὴ δυνατοτέρη ’σὰν σίδηρο ϖᾶν ἀγναδιὰ ὃς σίδηρο κατατριμμένο καὶ χαμνίζων ὅλα καὶ ’σὰ(ν) σίδηρο ὃς κακοσεῖ (ou τριπῆσει) ϖᾶν ἐτοῦτο κατατρίβει καὶ κενοθεῖ[2].

41. Καὶ ὃς εἶδες ϖοδάρια καὶ δάκτυλα ἀπ’ αὐτὰ (ὤ)σ(τ)ρακι ὃς τσουκαλᾶ κ(αὶ) ἀπ’ αὐτὰ σίδηρο βασιλᾶ θαμαχθὴ (=θαυμαστὴ?)[3] ἔση κ(αὶ) ἀπὸ δυνάμει ὃς σιδήρου εἰς ἐσ(τ)ὶ ἐν αὐτὴν ϖᾶν ἀγναδιὰ ὃς εἶδες σίδηρο ἀνακατομένο ἐν (ὤ)σ(τ)ρακι ϖηλοῦ.

42. Καὶ δάκτυλα ϖοδάριων ἀπ’ αὐτὰ σίδηρο (καὶ) ἀπ’ αὐτὰ (ὤ)σ(τ)ρακι ἀπὸ ἀκρὰ βασιλᾶ ἔση δυνατὴ κ(αὶ) ἀπ’ αυτὴν ἔση ἀχαμνή[4].

43. Ὃς εἶδες σίδηρο ἀνακατομένο ἐν (ὤ)σ(τ)ρακι ϖηλοῦ ανακατομένο εἰς ἔση ἐν σπορὰ ἀ(ν)θρώπου καὶ οὐ εἰς ἔση κολλημένα ἐτοῦτο μὲ ἐτοῦτο ἰδοὺ σίδηρο οὐ ἀνακατομένο μὲ (ὤ)σ(τ)ρακι.

44. Καὶ ἐν ἡμέρες (τ)ους τῶν βασιλέων οὐκ ἐσὶν[5] σηκό(ν)τες[6] θεὸς οὐρανοῦ βασιλᾶς ὃς εἰς ν’ αἰῶνα βασιλᾶς[7] ὃς οὐ διαφθειρθῆ καὶ βασιλὰ εἰς λαὸ ὑσ(τ)ερ(ι)νὸ οὐ μαχευθῆ[8] κατατρίψη καὶ συ(ν)τελεύση ϖᾶν ἐτοῦτα βασιλᾶ καὶ αὐτὴ σηκωθῆ εἰς ν’ αἰῶνα.

(1) Lu ובנך au lieu de ובתרך.
(2) Aurait-il lu ותרק au lieu de ותרע ?
(3) Aurait-il lu פליאה au lieu de פליגה ?
(4) Maigre (תבירה au figuré).
(5) Traduit comme אינם au lieu de אנון.
(6) Traduit comme קמים au lieu de יקים.
(7) Répétition de βασιλᾶς pour rendre la phrase plus claire.
(8) Formé de μάχη (?) traduit comme תתהבל au lieu de תשתבק.

45. Πᾶν ἀγναδιὰ ὃς εἶδες ὅς ἀπ' ὅρος ἐκόπην πέτρα ὃς οὐ ἦτον κατάτριψεν σίδηρο χάρκωμα (ὤ)σ(τ)ρακι ἀσῆμι καὶ μάλα(γ)μα ϑεὸς μεγάλος ἐφανέρωσεν εἰς βασιλέῳ τὶ ὃς εἰς ἐστὶ ὕσ(τ)ερα ἐτοῦτο κ(αὶ) ἀλήθεια ὁ ὄνειρος καὶ καταστημένη ἡ διάλυσι.

46. Ἔντοτε βασιλέος Ναβουχοδονόσορ ἔπεσεν ἐπὶ πρόμυτα[1] του καὶ εἰς Δανιὴλ ἐπροσκυνήθην καὶ κανίσκι καὶ μυρωδικὰ εἶπεν εἰ(ς) σπο(ν)δήσει εἰς αὐτόν.

47. Ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς εἰς Δανιὴλ καὶ εἶπεν· ἐν ἀλήθεια ὃς ϑεό σου αὐτὸς ϑεὸς ϑεῶν καὶ κορ(υ)φὴ βασιλέων καὶ φανερόνων ἀπόκρυφα ὃς ἠμπορέσεις εἰς φανερώσει ἀπόκρυφο ἐτοῦτο.

48. Τότε βασιλέος εἰς Δανιὴλ ἐμεγάλυνεν καὶ χάριζμα καὶ μεγαλοσύνη πολὺ ἔδωσεν εἰς αὐτὸν (καὶ) ἐξιάσε τον ἐπὶ πᾶν καταπανοικεὶ Βαβὴλ καὶ μεγαλούσια δυνατὴ[2] ἐπὶ πᾶν σοφοὺς Βαβήλ.

49. Κ(αὶ) ὁ Δανιὴλ ἐγύρευσεν ἀπὲ τὸ βασιλᾶ (καὶ) ἐπιτρόπησεν[3] ἐπὶ τοὺς Ὀβρίους[4] ὃς ἐνκαταπανοικεὶ Βαβὴλ εἰς Ἀνανιά, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ[5] κ(αὶ) ὁ Δανιὴλ δεύτερος[6] εἰς βασιλέῳ.

CHAPITRE III.

1. Ναβουχοδονόσορ βασιλέος ἔποικεν σώριζμα ὃς μάλα(γ)μα ἀνάσ(τ)ημά του πήχες ἐξῆ(ν)τα φάρδος (τ)ου (ου πλάτο σου) πήχες ἔξη ἔσ(τ)ησεν αὐτὴν ἐν καμπο Δουρὰ ἐν καταπανοικεὶ Βαβήλ.

(1) Traduit comme אף hébreu et non araméen, confusion fréquente chez ce traducteur. Cf. III, 15.

(2) Traduit comme ורבסגי au sens abstrait.

(3) Le traducteur ajoute : כי ענינו לפי מקומו.

(4) Lu עבירתא = עִבְרִים.

(5) Synonymes de שדרך, מישך et עבד נגו.

(6) Traduit comme בתרי.

2. Καὶ Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλέος ἔσ(τ)ειλεν εἰς μαζώξει εἰς προτάρχους ἄρχους καὶ καπετάνους ὁρίσα(ν)τες γράφιαντες κρίτα(ν)τες ῥαβδατώρους καὶ πᾶν (ἐ)ξησιάσα(ν)τες καταπανοικῶν [1] εἰς ἀναγανιζμὸ (= ἐγκαινισμὸς) τοῦ σώρι(σ)μα ὃς ἔσ(τ)ησεν Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλέος.

3. Τότε μαζόνου(ν)ται προτοπρόσωποι ἄρχο(ν)τες καὶ καπετάνοι ὁρίσα(ν)τες γράφια(ν)τες κρίτα(ν)τες ῥαβδατώροι καὶ πᾶν (ἐ)ξησιάσα(ν)τες καταπανοικῶν εἰς ἀναγανιζμὸ τοῦ σώρι(σ)μα ὃς ἔσ(τ)ησεν Ναβουχοδονόσορ βασιλέος καὶ σηκόνο(ν)τες ὀμπρόσε τοῦ σώριζμα ὃς ἔσ(τ)ησεν Ναβουχοδονόσορ.

4. Κ(αὶ) ὁ διαλάλημος κράζει ἐν δυνάμει κ(αὶ) ἔτσι λέγων· λαοὶ φυλὲς καὶ γλώσσες.

5. Ἐν καιρῷ ὃς ἀκούσετε φωνὴ κεράτου σφυρίζουσα κιθάρα σουραυλὴ [2] πλάσ(τ)ηρα (= ψαλτήρια) σφυρίσ(τη)ρα καὶ πᾶν λόγες μελῳδιὲς πέσετε καὶ προσκυνήσετε εἰ(ς) σώριζμα μάλα(γ)μα ὃς ἔσ(τ)ησεν Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλέος.

6. Καί τις ὃς οὐ πέσῃ καὶ προσκυνήσῃ ἐν ἐκείνῃ ὥρα πέσῃ εἰς λάκκῳ ὃς (ἐ)ξαπ(τ)ὴ ἐν ἐσ(τ)ίᾳ.

7. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτο ἔρτην [3] καιρὸς καθὼς ἄκουσον πᾶν λαοὶ φωνὴ κεράτου σφυρίζουσα κιθάρα σουραυλὴ πλάσ(τ)ηρα καὶ πᾶν λόγες μηλῳδιὲς πέπτουν πᾶν λαοὶ φυλὲς καὶ γλώσσες προσκύνο(ν)τες εἰς ὅρισι (= ὅρασι) μάλα(γ)μα ὃς ἔσ(τ)ησεν Ναβουχοδονόσορ βασιλέος.

8. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτο ἔρτην [3] καιρὸς ἐσήμωσαν ἄ(ν)δρες Χαλδαῖοι καὶ ἐπορπάτιξαν [4] καταπατητάδες ὃς Ἑβραίων.

[1] למתא n'est pas traduit.
[2] συναυλία.
[3] Lu בא au lieu de בה.
[4] ἐπεριπάτησαν.

9. Ἀπηλογήθηκαν καὶ εἶπαν εἰς Ναβουχοδονόσορ τὸ βασιλέο· ὁ βασιλέος εἰς ν' αἰῶνα ζῆση.

10. Ἐσὶ ὁ βασιλέος ἔθεκες ὅριζμο ὃς πᾶν ἀνὴρ ὃς ἀκούση Φωνὴ κεράτου σφυρίζουσα κιθάρα σουραυλὴ πλάσ(τ)ηρα καὶ σφυρίσ(τη)ρα καὶ πᾶν λόγες μηλῳδιὲς πέση καὶ γονο(=υ)κλίση εἰς ὅρι(=α)σι μάλα(γ)μα.

11. Καὶ ὅτις οὐ πέση καὶ προσκυνήση ριχ(=φ)θῆ εἰς λάκκῳ (ἐ)ξαπτὴ ἐν ἐσ(τ)ίᾳ.

12. Εἶναι ἄ(ν)δρες ἑβραῖοι ὃς ἐπιτρόπησες αὐτοὺς ἐπὶ δουλεύσει καταπανοικὴ Βαβὴλ· Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ, ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι οὐ ἔθεκαν ἀπ' ἄνω σου βασιλᾶ (γ)νῶσι εἰς Θεό σου οὐ δουλευγοὺν καὶ εἰς ὅρισι μαλα(γ)μάτενα ὃς ἔσ(τ)ησες οὐ προσκυνοῦν (ou γονοκλινοῦν).

13. Τότε Ναβουχοδονόσορ ἐν συγ(κ)λονιζμὸ καὶ χολὴ εἶπε εἰς 'πάρει εἰς Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ [1], τότε ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι ἦρταν εἰς ἠνέπιον τὸ βασιλέο.

14. Ἀπηλογήθην Ναβουχοδονόσορ βασιλέος καὶ εἶπεν εἰς αὐτούς· ἀλήθεια Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ [1] εἰς Θεό μου οὐ εἶσ(θ)ε δουλεύγο(ν)τες κ(αὶ) ἡ σώρι(σ)μα μάλα(γ)μα ὃς ἔσ(τ)ησα οὐ ἐγονοκλίσετε.

15. 'Σὰν ὥρα εἶδουν ἐσεὶς μελουμένοι ὃς ἐν καιρῷ ὃς ἀκούσετε Φωνὴ κεράτου σφυρίζουσα κιθάρα σουραυλὴ πλάσ(τ)ηρα καὶ σφυρίσ(τη)ρα καὶ πᾶν λόγες μηλῳδιὲς πέσετε καὶ προσκυνήσετε εἰ(ς) σώρι(σ)μα ὃς ἐγὼ δουλεύγων [2] καὶ ἂν οὐ προσκυνήσετε ἐν ἐκείνη ὥρα ριχ(=φ)θῆτε εἰς λάκκῳ ὃς (ἐ)ξαπτὴν ἐν ἐσ(τ)ίᾳ καί τίς αὐτὸς Θεὸς ὃς γλυτώση σας ἀπὸ χέρι μου;

(1) Au lieu de leurs synonymes dans le texte : שדרך, מישך et עבד נגו. Le même procédé est employé *infra* pour ד יאל au lieu de בלטשאצר (IV, 15) et אחשורוש au lieu de ארתחששתא (Esdras, IV, 7).

(2) Dans le sens hébraïque. Cf. ci-dessus, II, 46.

16. Ἀπηλογήθην Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ κ(αὶ) εἶπαν εἰς βασιλέο· Ναβουχοδονόσορ οὐ βιάζο(ν)τες ἐμεῖς ἰπὶ ἐτοῦτο λόγο εἰ(ς) σ(Ϊ)ρέψομέ σε.

17. Ἰδοὺ εἶνε Θεός μας ὃς ἐμεῖς δουλεύγο(ν)τες δυναθῇ εἰς γλυτώσει μας ἀπὸ καμένι (ἐ)ξαπΪὸν καὶ ἀπὸ χέρι σου βασιλᾶ γλυτώσῃ.

18. Καὶ ἰδοὺ [1] οὐ φανερὸ εἰς ἐσΪὶ εἰς ἐσὲν βασιλᾶ ὃς εἰς Θεό σου οὐ εἴμασον δουλεύγο(ν)τες κ(αὶ) ἡ σώρι(σ)μα μάλα(γ)μα ὃς ἔσ(Ϊ)ησες οὐ προσκυνήσουμε.

19. Τότε Ναβουχοδονόσορ ἐγέμωσεν χολὴ καὶ σώρισι πρόσωπάν του ἄλλαξεν ἐπὶ Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ καὶ εἰς καύσει τὸ καμίνι ἕνα ἑφτὰ ὡς ὃς δείχθῃ εἰς καύσιμο.

20. Καὶ εἰς ἄ(ν)δρους ἀ(ν)δρουμένους φούσατου (ou δύναμι) ὃς ἐν φούσατά του εἶπεν εἰς δέσει εἰς Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ εἰς ῥίξ(=ψ)ει εἰς καμίνι ἐσ(Ϊ)ίᾳ καύτουσα.

21. Ἔντοτε ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι ἐπορεύθηκαν [2] δεμένοι ἐν ταβάρια [3] τους ἀ(=ε)πανωφόρια τους καὶ κατωφόρια τους καὶ φορεσιές (τ)ους καὶ ῥίξ(=ψ)α(ν) τους εἰς λάκκῳ καμίνι (ἐ)σ(Ϊ)ίᾳ καύτουσα.

22. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτο ὃς λόγος τοῦ βασιλέου ἐν βιασιμὸ καὶ τὸ καμίνι ἔξαψεν πλ(ει)ότερο ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι ὃς ἀνέβασαν εἰς Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ ἔριξ(=ψ)αν [4] αὐτοὺς ἐν φλόγα ὃς ἐσ(Ϊ)ίας.

23. Καὶ ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι τρεῖς τους Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ ἔπεσαν εἰς λάκκῳ καμίνι 'ξάφτουσα ἐν ἰσ(Ϊ)ίᾳ δεμένοι.

[1] Comme en hébreu. Voir note précédente.

[2] En dédoublant le mot אלך, il l'a traduit dans le sens araméen par *ἐτοῦτοι*, et dans le sens hébraïque (comme s'il y avait הלכו) par *ἐπορεύθηκαν*.

[3] Probablement corrompu du turc شلوار (culotte).

[4] Lu רמיו au lieu de קטל.

24. Τότε Ναβουχοδονόσορ [1] ἐτρόμαξεν και σηκώθην ἐν κταπισμὸ ἀπηλογήθηκαν καὶ εἶπεν εἰς βουλευτάδες του· ϖά(ν)τος ἄνδρες τρεῖς ἐρίξ(ψ)αμε εἰς λάκκῳ τὸ καμίνου δεμένους, ἀπηλογήθηκαν καὶ εἶπαν εἰς βασιλέῳ· ἀλήθεια βασιλέα.

25. Ἀπηλογήθην καὶ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγὼ Θ(ε)ωρῶ ἄ(ν)δρες τέσσερες λύτους ϖορεύγο(ν)τες ἐν λάκκῳ ἰσ(τ)ίας καὶ διαφθειρμὰ οὐ εἶνε ἐν αὐτοὺς καὶ Θ(ε)ωρία ὃς τετάρτου (ὁ)μνάζει εἰς ἄγ(γ)ελο Θεοῦ.

26. Ἐτότε ἐσήμωσεν Ναβουχοδονόσορ εἰς ϖόρτα καμίνι (ἑ)σ(τ)ία καύτουσα ἀπηλογήθην καὶ εἶπεν· Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ δοῦλοι ὃς Θεοῦ ὑψηλοῦ ἔβγατε καὶ ἐλᾶτε, ἐτότε ἔβγηκαν Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ ἀπὸ λάκκο καμμίνου.

27. Καὶ μαζόνο(ν)τες ἀρχο(ν)τοπρόσωποι (ου ϖρῶτοι ἄρχο[ν]τες) καὶ καπετάνοι καὶ λογοθέτες ὃς τοῦ βασιλέου Θ(ε)ωρό(ν)τες εἰς ἄ(ν)δρες ἐτούτους ὃς οὐ ἐξίασεν ἰσ(τ)ία ἐν κορμί τους καὶ τρίχα κεφάλου τους οὐ ἐκαίειν καὶ αναβολά τους οὐ ἄλλαξαν καὶ μυρωδιὰ ἰσ(τ)ίας οὐ ἐπέρασεν ἐν αὐτούς.

28. Ἀπηλογήθην Ναβουχοδονόσορ καὶ εἶπεν· εὐλογημένος Θεὸς τοῦ Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ ὃς ἐπέσ(τ)ειλεν ἄγ(γ)ελό του καὶ γλύτωσεν τοὺς δούλους (τ)ου ὃς ἐνακκουμπίθηκαν ἀπάνου του καὶ λόγο βασιλέου ἄλλαξαν καὶ ϖαράδοκαν κορμένα τους ὃς οὐ δουλεύσουν καὶ οὐ γονοκλίση εἰς ϖᾶν Θεὸ μόνε εἰς Θεό τους.

29. Κ(αὶ) ἀπό μεν Θέσετε [2] (γ)νῶσι ὃς ϖᾶν λαὸς φυλὴ καὶ γλῶσσα ὃς εἰπῇ λαθέσετε [3] ἐπὶ Θεό τους ὃς Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ μέλα ϖοιωθῇ καὶ 'σπίτι του κοπροθεσιὸ (ὁ)μν(οι)άση ϖᾶν ἀγναδιὰ ὃς οὐ εἶνε Θεὸς ὀπλί(=ισ)θε(ν)του [4] οὐ ἠμπορεὶ εἰς γλυτώσει 'σὰν ἐτοῦτον.

(1) Omis מלכא.
(2) *Infra*, IV, 3 plus exactement : ἐθέτην.
(3) Mal traduit au lieu de λάθος.
(4) Au lieu de ἄλλο.

30. Τότε ὁ βασιλέος ἀπέσ7ειλεν[1] εἰς Ἀνανιὰ, Μισαὴλ καὶ Ἀζαριὰ ἐν καταπανοικεὶ Βαβὴλ·

31. Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλέος εἰς πᾶν λαοὺς φυλὲς καὶ γλώσσες ὃς κατοιγοῦν ἐν πᾶν ἡ γῆ εἰρήνο σας πληθηνῆ.

32. Σημαδιὰ καὶ (τε)ρασ(7)ιὰ ὃς ἔποικεν μετά μεν Θεὸς ὕψηλος ἐφανέρωσεν[2] εἰς ἐνέπιον με εἰς ἀναγ(γ)είλει.

33. Σημάδια του πόσα πολλὰ καὶ (τε)ρασ(7)ιά του πόσα δυνατὰ βασιλᾶ του βασιλᾶ (ἐ)ν αἰῶνα κ(αὶ) ἐξησιάζμα του μὲ γένα καὶ γένα.

CHAPITRE IV.

1. Ἐγὼ Ναβουχοδονόσορ ὁπανθὸς[3] εἴμουν ἐν 'σπίτι μου καὶ σπαταλὸς εἰς ναό μου.

2. Ὄνειρο εἶδα καὶ τρομάξε με καὶ λογαριασμοί μου ἰπὶ κοιτάσια μου καὶ φαντασιὲς κεφάλου μου ἐκτα(=υ)πήσαν με.

3. Καὶ ἀπ' ἐμὲν ἐθέτην ὁριζμὸς εἰς ἀνέβασιν εἰς ἰνέπιον μου εἰς πᾶν σοφοὺς Βαβὴλ ὃς διάλυσι ὄνειρο φανερώσουν με.

4. Ἐτότε ἀνέβηκαν φιλόσοφοι μάγοι καὶ ὁρίσα(ν)τες καὶ ὄνειρο εἶπα ἐγὼ εἰς ἐνέπιον τους καὶ διάλυσι οὐ ἐφανέρωσαν εἰς ἐμέν.

5. Κ(αὶ) ἕως ὑσ(7)ερ(ι)νὸ ἀνέβην (εἰ)ς ἰνέπιον μου Δανιὴλ ὃς ὄνομά του Βελτεσεσὰρ 'σὰν ὄνομα Θεοῦ μου καὶ ὃς πνε(ῦ)μα Θεοῦ ἁγιοῦ ἐν αὐτὸν καὶ ὄνειρο (εἰ)ς ἰνέπιον του εἰπόθην.

6. Βελτεσεσὰρ μεγάλος τῶν φιλοσόφων ὃς ἐγὼ γνώνω (?) ὃς πνε(ῦ)μα Θεοῦ ἁ(γ)ιοῦ ἐν ἐσὲν καὶ πᾶν ἀπόκρυφο οὐ σ(7)ενχωρημένο εἰς ἐσὲν Θεασμοῦ ὄνειρό μου ὃς εἶδα καὶ διάλυσι εἶπης.

(1) Traduit הצלח comme שלח.

(2) Comme si le texte portait גלי au lieu de שפר.

(3) εὐπαθὴς (?).

7. Καὶ θεασμὸς κεφάλου μου ἰπὶ κοιτάσια μου θεασμὸς ἦτον καὶ ἰδοὺ δέ(ν)δρο ἐν μέσι τῆς ἡ γῆς καὶ (ὑ)ψηλώμα του φοβερὸ.

8. Μεγάλο δέ(ν)δρο καὶ δυνατὸ καὶ (ὑ)ψηλώμα του φθάνει (εἰ)ς τὸν οὐρανὸ καὶ κλάδια του εἰς ἀκρὰ πᾶν τὴν ἡ γῆ.

9. Φύλλα του ὀπανθὰ[1] καὶ κάρπος (τ)ου πολὺς καὶ τροφὴ εἰς ὅλα ἐν αὐτὸ κατώθιο του ἰσκ(ι)άζει ἀγριὸ ὁ(ἐ)ξοτικὸ καὶ ἐν φύλλα του κατοιγήσουν πουλὰ οὐρανοῦ κ(αὶ) ἀπ' αὐτὸ τροφὴ πᾶν σαρκικό[2].

10. Θ(ε)ωρῶν ἤμουν ἐν θεασμοὺς κεφάλι μου ἐπὶ κοιτάσια μου καὶ ἰδοὺ ἄγ(γ)ελος καὶ ἅ(γ)ιος ἀπὲ τὸν οὐρανοῦ ἐκατέβην.

11. Κράζων ἐν δυνάμει κ(αὶ) ἔτσι λέγων· κόψετε τὸ δέ(ν)δρο καὶ κόψετε φύλλα του καὶ ξεμασκαλίσετε κλάδια του καὶ σκορπήσετε κάρπο του μετακουνήσουν ἀγριὰ ἀπὸ κατώθιον του καὶ τὰ πουλὰ ἀπὸ φύλλα του.

12. Ἐν μόνε κορμὸ τῆς ῥίζας ἐν τὴν ἡ γῇ ἀφίσετε καὶ ἐν δέσιμο ὃς σίδε(-η)ρο καὶ χάρ(λ)κωμα ἐν χλόη ὃς ἀγριομερικοῦ καὶ ἐν δροσιὰ τοῦ οὐρανοῦ σκαμματίση καὶ μὲ τὰ ἀγριὰ (τοῦ οὐρανοῦ)[3] μή(=έ)ρα του ἐν χορτάρι τῆς ἡ γῆς.

13. Καρδία του ἀπὸ ἄ(ν)θρωπο ἀλλάξῃ καὶ καρδία ἀγριὸ δώθῃ ἐν αὐτὸν καὶ ἑφτὰ χρόνα περάσουν ἀπάνου του.

14. Ἐν ὁρισμὸ ἀ(γ)γέλων διάλυσι[4] καὶ ἐν λόγω ἁγίων ἐρωτήχθην[5] ἐπὶ ἀφορμὴ ὃς (γ)νώσουν ζω(ν)τανοὶ ὃς 'ξη(-ου)σιαστῆς ὕψηλος ἐν βασιλᾷ ἀ(ν)θρώπου καὶ εἰς τίν ὃς θελήσῃ δώσῃ καὶ χαμηλοσύνη[6] ἀ(ν)θρώπου ἀναστήσῃ ἀπάνου του.

(1) Cf. ci-dessus, v. 1.

(2) Le traducteur ajoute : פ"י ר"ל כל חי.

(3) Superflu.

(4) Comme s'il y avait פשרא (Esther, 1, 20, פתגם est traduit par λόγος).

(5) Prétérit au lieu de substantif.

(6) Comme s'il y avait ושפלות.

15. Ἐτοῦτο τὸν ὄνειρο εἶδα ἐγὼ ὁ βασιλᾶς Ναβουχοδονόσορ καὶ εἰσὶ Δανιὴλ τὴ διάλυσι εἰπὲ ϖᾶν ἀγναδιὰ ὃς ϖᾶν σοφοὶ βασιλᾶς μου οὐκ ἐσ(τ)ίν τους ἠμποροῦν εἰς φανερώσουν εἰς ἐμὲν καὶ ἐσὶ ἠμπορεῖς ὃς ϖνε(ύ)μα Θεοῦ ἁ(γ)ίου ἐν ἐσέν.

16. Τότε Δανιὴλ [1] ἐθα(υ)μάχθην (ou ἀφανίσθην [2]) 'σὰν ὥρα μνία καὶ λογαριασμοί του ἐκτα υ)πήσα(ν) τον ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν· Δανιὴλ ὄνειρος καὶ διάλυσί του μὴ ἐκταπήσῃ σε, ἀπηλογήθην Δανιὴλ καὶ εἶπεν· ἐφέ(ν)τη μου ὁ ὄνειρος εἰς μισό(ν)τες σου καὶ ἡ διάλυσί του εἰς ὀ ἐ)χθρούς σου.

17. Τὸ δέ(ν)δρο ὃς εἶδες ὃς ἐμεγάλυνεν καὶ δυναμώθην καὶ (ὑ)ψήλωμά του φθάνει (εἰ)ς τὸν οὐρανὸ καὶ κλάδια του εἰς ϖᾶν τὴν ἡ γῆ.

18. Καὶ φύλλα του ὀπανθὰ (ou σπαταλὰ) καὶ κάρπος (τ)ου ϖολὺς καὶ τροφὴ εἰς ϖᾶν αὐτὸν καὶ κατώθιον του κατοιγήσει ἀγριὸ ὀ(ξ) ἐ)ξοτικὸ καὶ ἐν κλάδια του σκηνόνουν ϖουλὰ τοῦ οὐρανοῦ.

19. Ἐσὶ αὐτὸς ὁ βασιλέος ὃς ἐμεγάλυνες καὶ δυνάτευσες καὶ μεγαλούσια σου ἐμεγάλυνεν καὶ ἔφθασεν (εἰ)ς τὸν οὐρανοῦ καὶ ἡ (ἐ)ξουσία σου εἰς ἄκρα τῆς ἡ γῆς.

20. Καὶ ὃς εἶδες βασιλᾶ ἄγ(γ)ελος καὶ ἅ(γ)ιος ἐκατέβην ἀπὲ τὸν οὐρανὸ καὶ εἶπεν· κόψετε τὸ δέ(ν)δρο καὶ διαφθείρετέ το, μόνε κορμὸ ῥίζας του ἐν ἡ γῆ ἀφίσετε καὶ ἐν δεσιμὸ ὃς σίδηρο καὶ χάρκωμα ἐν ϖόη ὃς ἀγριομερικὸ καὶ ἐν δροσιὰ τοῦ οὐρανοῦ σκαμματίσῃ καὶ μετὰ ἀγριὰ ὀξοτικὰ μερτικό του (ἕ)ως ὃς ἑφτὰ χρόνα ϖεράσουν ἀπάνου του.

21. Ἐτοῦτη διάλυσί του βασιλὲ καὶ ὁρισμὸς ὑψήλου αὐτὴ ὃς ἔφθασεν ἐπὶ ἀφέ(ν)τη μου τὸ βασιλᾶ.

[1] די שמה בלטשאצר n'est pas traduit.
[2] Dans le sens de שממה.

22. Καὶ ἐσὲν διώκιο(ν)τες ἀπὸ ἀ(ν)θρώπους καὶ μὲ ἀγριὰ ὀξοτικὰ εἰς ἐσ(τ)ὶ κατοίγα σου καὶ χορτάρι 'σὰν κτῆνα εἰς ἐσὲν θὰ γ(ευ)ῆσουν καὶ ἀπὸ δροσιὰ τοῦ οὐρανοῦ εἰς ἐσὲν σκαμματίσουν καὶ ἑφτὰ καιροὺς ἀπεράσουν ἀπάνου σου (ἕ)ως ὃς (γ)νῶσης ὃς εἶνε ξουσιάζων ὕψηλος ἐν βασιλὰ τῶν ἀ(ν)θρώπων καὶ ὅτιναν θελήση τον δόνει την.

23. Καὶ ὃς εἶπαν εἰς ἀφίσει κορμὸ ῥίζας του ὃς δέ(ν)δρο βασιλᾶ σου εἰς ἐσὲν παντοτεινὴ ἀπὸ ὃς (γ)νώσης ὃς ξησιαστὴς (εἰ)ς τὸν οὐρανό.

24. (Δ)ιὰ ἔτσι[1] βασιλὲ βούλη μου ἐπρεπήση ἀπάνου σου καὶ ἀνομ(ο)ναί σου ἐν δικ(αι)οσύνη ἐγλυτώσης καὶ ἀνομ(ο)ναι σου ἐν χαρίτωμα πενήτων τότε ἐσ(τ)ὶ μακροσύνη εἰς ὀπανθιά σου.

25. Τὸ πᾶν ἔφθασεν εἰς Ναβουχοδονόσορ τὸ βασιλᾶ.

26. Εἰς ἄκρα φεγ(γ)άρια δώδεκα ἐπὶ παλάτι βασιλοσύνης ὃς Βαβὴλ ποροπάτων ἦτον.

27. Ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν· πα(ν)τὸς ἐτοῦτη αὐτὴ Βαβὴλ ἡ μεγάλη ὃς ἐγὼ ἔκτισα εἰς 'σπίτι βασιλᾶς ἐν δυνάμει δύναμίς μου καὶ εἰς ἐκτυποτὴ (?) διαπρεπίας μου.

28. Ἀκόμα ὁ λόγος ἐν σ(τ)όμα βασιλέου φονὴ ἀπὸ οὐρανοῦ ἐκατέβην εἰς ἐσὲν λέγουν· Ναβουχοδονόσορ βασιλὲ ἡ βασιλᾶ ἔγνεψεν ἀπ' ἐσέν.

29. Καὶ ἀπὸ ἀ(ν)θρώπους εἰς ἐσὲν διώκνουν καὶ μὲ ἀγριὰ ὀξοτικὰ κατοίγα σου χορτάρι 'σὰν κτῆνα εἰς ἐσὲν θὰ γ(ευ)ῆσουν καὶ ἑφτὰ καιροὺς ἀπεράσουν ἀπάνου σου (ἕ)ως ὃς (γ)νώσης ὃς ξησιαστὴς ὕψηλος ἐν βασιλᾶ ἀ(ν)θρώπων κ(αὶ) εἰς τίναν ὃς θελήση τὸς δώση τήν.

[1] Comme s'il y avait לכן.

30. Ἐν ἐκείνῃ ὥρα λόγος ἐτελώθην ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ καὶ ἀπὲ ἀ(ν)θρώπους ἐδιώχθην καὶ χορτάρι ’σὰν κτῆνα Φαγῇ καὶ ἀπὸ δροσιὰ τοῦ οὐρανοῦ κορμι του σκαμματίσθῃ (ἕ)ως ὃς τρίχα του ’σὰν ἀετὸν ἐμεγάλυνεν καὶ τὰ (ὀ)νύχα του ’σὰν ϖουλοῦν.

31. Καὶ ὕσ(τ)ερο χρόνων ἐγὼ Ναβουχοδονόσορ ’μμάτια μου (εἰ)ς τὸν οὐρανὸ ἐσήκοσα καὶ (γ)νῶσί μου ἐπὶ ἐμὲν ἐδώθην καὶ εἰς ὕψηλο εὐλόγησα καὶ εἰς ζω(ν)τανὸ ν’ αἰῶνα ἐπαίνεσα καὶ διαπρέπησα ὃς ξησιάζμα του ξησιάζμα ν’ αιῶνα καὶ βασιλᾶ του μὲ γένα καὶ γένα.

32. Καὶ ϖᾶν κατοίγο(ν)τες τῆς ἡ γῆς οὐδὲ τίποτε λογαριάζο(ν)τες καὶ ’σὰν ϑέλημά του κάμνων ἐν Φουσάτο οὐρανὸ καὶ κατοιγῶν ἡ γῆ καὶ δὲν εἶνε ὃς ἀποῤῥίψῃ ἐν χέρι του εἰς εἶπει εἰς αὐτὸν· τί ἔποικες;

33. Ἐν αὐτὸν καιρὸ γνῶσί μου ἐδόθην[1] ἐπὶ ἐμὲν καὶ σὲ κνιπότη βασιλᾶς μου διαπρεπίας μου καὶ γλαμπροσύνη μου ἐδόθην ἐπὶ ἐμὲν καὶ εἰς ἐμὲν βουλευτάδες μου καὶ μεγαλοσίανοί μου ἐγύρευσαν καὶ ἐπὶ βασιλᾶ μου ἐκατασ(τ)ήθηκα καὶ μεγαλότητα ἐκνιπὴ ἐπροσβάλθην εἰς ἐμὲν.

34. Κατὰ τὴν ὥρα ἐγὼ Ναβουχοδονόσορ ἐπαίνω καὶ ὑψόνω καὶ διαπρεπίζω εἰς βασιλέο οὐρανοῦ ὃς καμώματά του ἀλήθεια καὶ ὅδοι του κρίσι καὶ ὃς ϖορ(-ϖερι)πάτων ἐν περιΦάν(ει)α ἠμπορεῖ εἰς κατακυΦώσει.

CHAPITRE V.

1. Βελσεσὰρ ὁ βασιλέος ἔποικεν ψομὶ ϖολὺ εἰς μεγαλοσιάνους (τ)ου χίλους κ(αὶ) εἰς ἀγναδιὰ τοὶς χίλους κρασὶ ἤπιεν.

2. Βελσεσὰρ εἶπεν ’σὰν ἀγαθήνειν κάρδια[2] του ἐν κρασὶ εἰς ἀγ(γει)ὰ μάλα(γ)μα καὶ ἀσῆμι ὃς ἔβγαλεν Ναβουχοδονόσορ ϖα-

[1] Comme si c'était יהב au lieu de יתוב.

[2] Comme s'il y avait כטוב לבו au lieu de בטעם.

τέρας (τ)ου ἀπὸ ναὸ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἤπιαν ἐν αὐτὰ ὁ βασιλᾶς κ(αὶ) οἱ ἄρχο(ν)τες γε(—υ)ναῖκές (τ)ου καὶ παλλακίδες (τ)ου.

3. Ἐτότε ἔφεραν ἀγ(γ)ὰ μάλα(γ)μα ὃς ἔβγαλεν ἀπὸ ναὸ ὃς 'σπίτι τοῦ Θεοῦ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἤπιαν ἐν αυτὰ ὁ βασιλᾶς καὶ ἄρχο(ν)τες γεναῖκές (τ)ου καὶ παλλακίδες (τ)ου.

4. Ἤπιεν κρασὶ καὶ (ἐ)παίνεσεν εἰς Θεό του ὃς μάλα(γ)μα καὶ ἀσῆμι χάρκωμα καὶ σίδηρο ξύλο καὶ πέτρα.

5. Ἐν ἐκείνῃ ὥρα ἔβγηκαν δάκτυλα ὃς χέρι ἀ(ν)θρώπου καὶ γράφων ἀγναδιὰ (εἰ)ς τῇ λυχνία ἐπὶ τὸν ἀσβέσ(τ)η ὃς τοῖχο παλάτι ὃς βασιλέου καὶ ὁ βασιλᾶς Θ(ε)ωρῶν παλάμη χεριοῦ ὃς γράφουσα.

6. Τότε ὁ βασιλέος Θ(ε)ωρία του ἄλλαξεν καὶ λογαριαζμοί του ἐκταπήσα τον καὶ δέματο ὀστένων του λύνου(ν)ται καὶ γόνατά του ἐτοῦτο εἰς ἐτοῦτο σκληρύνουσας (ou κτύπουσας).

7. Κράζων βασιλέος ἐν δύναμι εἰς ἀνεβάσει εἰς μάγους Χαλδαίους καὶ ὁρίσα(ν)τες ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν εἰς σοφοὺς Βαβὴλ ὃς πᾶν ἀνὴρ ὃς ἀναγνώσῃ γραφὴ ἐτοῦτη καὶ διάλυσί της ἀναγ(γ)είλῃ με ὀξὺ φορέσῃ καὶ τὸ π(ερ)ιτραχήλι ὃς μαλα(γ)μα ἐπὶ τραχήλο του καὶ τρίτο ἐν βασιλᾶ μου 'ξησιάσῃ.

8. Τότε ἀνεβένο(ν)τες ὅλοι σοφοὶ Βαβὴλ καὶ οὐ ἠμπόρεσαν τῇ γραφὴ εἰς ἀναγνώσει καὶ διάλυσί του εἰς φανερώσει εἰς βασιλᾶ.

7. Τότε ὁ βασιλᾶς Βελσεσὰρ δυνατὰ (ou πολλὰ) ἐκταπήσην καὶ ἡ Θ(ε)ωρία του ἄλλαξεν ἀπάνου του καὶ οἱ μεγαλουσίανοι του ἐκταπισμένοι (ou ἀποθα(υ)μαγμένοι, ou ἀφανιζμένοι).

10. Βασίλισσα εἰς ἰνέπιον τὸ βασιλᾶ ἐλάλησεν καὶ μεγαλουσιάνοι του εἰς 'σπίτι τοῦ κλητουριὸ ἀνέβηκαν ἀπηλογήθην ἡ βασίλισσα καὶ εἶπεν· βασιλὲ εἰς ν' αἰῶνα ζήσῃς μὴ ἐκταπήσουν σε λογαριαζμοί σου καὶ ἡ Θ(ε)ωρία σου μὴ ἀλλάξῃ.

11. Εἶνε ἄ(ν)θρωπος ἐν βασιλᾶ σου ὃς πνε(ύ)μα Θεοῦ ἁ(γ)ίου ἐν αὐτὸν καὶ ἐν ἡμέρες πατέρο σου φῶς καὶ (γ)νῶσι καὶ σοφία 'σα(ν) σοφία Θεοῦ εὑρέθην ἐν αὐτὸν κ(αὶ) ὁ βασιλᾶς Ναβουχοδονόσορ πατέρα σου μεγάλο εἰς πρότους μάγους Χαλδαίους ὁρίσα(ν)τες ἀνέσ(τ)ησέ τον πατέρα σου βασιλέος.

12. Πᾶν ἀγναδιὰ ὃς πνε(ύ)μα περισιὸ καὶ (γ)νῶσι καὶ συφρένεσι διαλύζουν ὀνείρους καὶ ἀναγ(γ)ειλνῶν κο(ν)τήματα[1] καὶ λύνων δέματα εὑρέθην ἐν αὐτὸν ἐν Δανιὴλ ὃς ὁ βασιλᾶς ἔθεκεν τὸ ὀνόμα του Βελτεσασὰρ τότε Δανιὴλ ἀναγνώσῃ καὶ διάλυσι ἀναγ(γ)είλῃ.

13. Ἐτότε Δανιὴλ ἀνέβην ὀμπρὸς τὸ βασιλέο ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν εἰς Δανιήλ· ἐσὶ αὐτὸς Δανιὴλ ὃς ἀπὸ παιδιὰ (ἐ)ξορίας ὃς Ἰεουδὰ ὃς ἐπῆρεν ὁ βασιλᾶς πατέρας μου ἀπὸ Ἰεουδά.

14. Καὶ ἄκουσα ἀπάνου σου ὃς πνε(ύ)μα Θεοῦ ἁ(γ)ίου εἰς ἐσὲν καὶ φῶς καὶ φρένεσι καὶ σοφία περισσιὰ εὑρέθην ἐν ἐσέν.

15. Καὶ 'σὰν ὥρα ἀνέβηκαν ὀμπρός μου σοφοὶ μάγοι ὃς γραφὴ ἐτοῦτη εἰς ἀναγνώσει καὶ διάλυσι εἰς φανερώσουν με καὶ οὐ ἠμπόρεσαν διάλυσι τοῦ λόγο εἰς ἀναγ(γ)είλει με.

16. Καὶ ἐγὼ ἄκουσα ἀπάνου σου ὃς ἠμπορεῖς διάλυσι εἰς διαλύσῃς καὶ δέματα εἰς λύσῃς 'σὰν ὥρα ἂν ἠμπορέσῃς τὸ γράμμα εἰς ἀναγνώσει καὶ τὴ διάλυσι εἰς φανερώσει με ὀξὺ φορέσῃς καὶ τὸ πε(ρι)τραχήλι ὃς μάλα(γ)μα εἰς τραχήλο σου καὶ τρίτο ἐν βασιλᾶ μου 'ξησιάσῃς.

17. Ἐτότε ἀπηλογήθην Δανιὴλ καὶ εἶπεν (εἰ)ς ἰνέπιον βασιλέο· χάρισμά σου εἰς ἐσέν ἐστι καὶ κυβέρνημά σου εἰς ἄλλους δόσε μόνε τὸ γράψιμο ἀναγνώσω εἰς βασιλᾶ καὶ τὴ διάλυσι φανερόσω εἰς αὐτών.

[1] Traduit dans le sens de חידות (cf. *Proverbes*, I, 6).

18. Ἐσὶ ὁ βασιλᾶς Θεὸς ὕψηλος βασιλᾶ καὶ μεγαλουσία καὶ κνιπότη καὶ διαπρεπία ἐδώκην εἰς Ναβουχοδονόσορ πατέρα σου.

19. Καὶ ἀπὸ μεγαλουσία ὃς ἔδωκεν εἰς αὐτὸν πᾶν λαοὶ φύλες καὶ γλώσσες ἦταν τρωμαμένοι [1] ἀπὸ (εἰ)ς ἰνέπιον του εἰς τὶν ὃς ἦτον Θέλων ἦτον σκοτόνων καὶ ὃς ἦτον Θέλων ἦτον ζω(ο)ποινῶν καὶ ὃς ἦτον Θέλων ὑψόνων καὶ ὃς ἦτον Θέλων ἦτον ῥηχνῶν (ou κατακυφονῶν).

20. Καὶ καθὼς ὕψωσεν κάρδια του καὶ πνε(ύ)μα του ἐδυναμώθην εἰς περιφανία ἐκατέβην ἀπὸ Θρόνι τοῦ βασιλᾶ καὶ κνιπότη ἐπαραμέρησεν ἀπ' αὐτόν.

21. Καὶ ἀπὸ παιδιὰ ἀ(ν)θρώπου ἐδιώκθην καὶ κάρδια του μὲ ἀγριὰ ἐ(-ἰ)σίασεν καὶ μὲ ἀγριὸ μερικὰ κατοίγα του χορτάρι 'σὰν κτῆνα Θὰ γ(ευ)ησό(ν)τουν καὶ ἀπὸ δρόσο τοῦ οὐρανοῦ κορμί του σκαμματισθῆ (ἕ)ως (γ)νώση ὃς 'ξησιασ(τ)ὴς Θεὸς ὕψηλος ἐν βασιλᾶ ἀ(ν)θρώπων καὶ εἰς τὶν ὃς Θελήση ἀνασ(τ)ήσει ἀπάνου της.

22. Καὶ σὺ ὁ (υ)ἱός του Βελσασὰρ οὐ ἐχαμήλοσες κάρδια σου πᾶν ἀγναδιὰ ὃς πᾶν ἐτοῦτο ἔγνωϊές.

23. Καὶ ἐπὶ ἀφέ(ν)τη οὐρανὸ ὑψώθης καὶ εἰς ἀγ(γ)ειὰ ὃς 'σπιτίου του ἔφερες ὀμπρός (σ)ου καὶ ἐσὶ καὶ μεγαλουσιάνοι σου κε(υ)ράς (σ)ου καὶ σκλάβες (σ)ου κρασὶ ἤπιαν ἐν αὐτὰ καὶ εἰς Θεὸ ἀσῆμι καὶ μάλαγμα χάρκωμα σίδηρο καὶ ξύλο καὶ πέτρα ὃς οὐ Θ(ε)ωρῶν καὶ οὐ ἀκούνων καὶ οὐ (γ)νωθοὺν ἐπαίνεσες καὶ εἰς Θεὸ ὃς πνοή σου ἐν χέρι του καὶ πᾶν σ(τ)ράτες (σ)ου εἰς αὐτὸν οὐ ἐδιαπρέπησες.

24. Ἐτότε ἀπὸ πρόσωπά του ἀπεσ(τ)είλθην ὁρισμὸς [2] ὃς χερίου καὶ γράφων ἐτοῦτο ἐν φανερά.

(1) Omis ורחלין.
(2) Comme s'il y avait גזרה au lieu de פסא.

25. Καὶ ἐτοῦτο τὸ γραμμένο ὅς Φανερό· μετρήσε μετρήσε κόψε καὶ ὁρίση.

26. Ἐτοῦτη διάλυσι τοῦ λόγου· μετριμὸν ἐμέτρησεν ὁ Θεὸς βασιλᾶ σου καὶ πλέροσεν.

27. Καπανιζμὸ ἐκαπάνισθεις [1] ἐν ζυ(γ)ία καὶ εὑρέθης λείψος.

28. Κομμῶν ἐκόπην βασιλᾶ σοῦ καὶ ἐδώθην εἰς Ταтάρι [2] καὶ Ἀδζάμι [3].

29. Ἐτότε εἶπεν Βελσασὰρ καὶ Φορόποισαν εἰς Δανιὴλ ὀξὺ καὶ τὸ π(ερ)ιτραχήλι ὅς μάλαμα ἐπὶ τραχήλι του καὶ γιεύτισεν [4] ἀπάνου του ὅς ἐστι 'ξησιάζων τρίτος ἐν βασιλᾶ του.

30. Ἐν ἐκείνη νύκτα ἐσκότοσαν τὸ βασιλᾶ οἱ Χαλδαῖοι.

CHAPITRE VI.

1. Καὶ ὁ Δαριάβης ὁ Μαδὶ ἐδέχθην τὴ βασιλᾶ ἀπατὰ χρονιὰ ἐξή(κον)τα τρία.

2. Ὁριζμὸς [5] (εἰ)ς ἰνέπιον Δαριάβες καὶ ἐσή(κω)σεν ἐπὶ βασιλᾶ του εἰς πρώτους (ou ἀρχ[ον]τοπροσώπους) ἑκατὸ εἴκοσι εἰς ἐστὺν ἐν πᾶν βασιλᾶ του.

3. Καὶ ἀπάνου ἀπ' αὐτοὺς ῥαβδατόροι τρεῖς ὅς Δανιὴλ ἕνα ἀπ' αὐτοὺς ὅς ἐστοὺν πρῶτοι ἐτοῦτοι δόνο(ν)τες βουλὴ καὶ ὁ βασιλᾶς οὐ ἐστὶ βλαμμένος.

4. Τότε Δανιὴλ ἐτοῦτος ἦτον ἀ(ν)δρειονετὸν ἐπὶ τοὺς ῥαβδατόρους καὶ τοὺς ἀρχοῦς πᾶν ἀγναδιὰ ὅς πνε(ύ)μα περισσιὸ ἐν αὐτὸν καὶ ὁ βασιλᾶς ἐλογάριασεν εἰς ἀνασή(κω)σει τὸν ἐπὶ πᾶν τῆ βασιλᾶ.

[1] Mots hybrides dérivés du turc قپان «halle» (= où l'on *pèse* des marchandises).

[2] Curieuse identification.

[3] Synonyme turc de Persan.

[4] Probablement corrompu de *κελετω* ou *κελεύω* = *διατάσσω* et *διαλαλῶ*.

[5] Comp. ci-dessus, v, 24, *s. v.* אפס.

5. Τότε οἱ ἄρχο(ν)τες καὶ οἱ πρῶτοι ἦταν γυρεύγο(ν)τες ἀφορμὴ εἰς εὕρει εἰς Δανιὴλ ἀπὸ τριγυρίζματα (ou ἀπὸ ἀφορμὴ) τῆς βασιλᾶς καὶ πᾶν ἀφορμὴ καὶ διάφθειρμα οὐ ἐμπόρησαν εἰς εὕρει ἀπὸ ἐνέπιον (ou πᾶν ἀγναδιὰ) ὃς ἀληθιανὸς αὐτὸς καὶ πᾶν λαθασία καὶ διάφθειρμα οὐ εὑρέθην ἀπάνου του.

6. Τότε ἄ(ν)δροι ἐτοῦτοι εἶπαν ὃς οὐ εὕρωμε εἰς Δανιὴλ ἐτοῦτον πᾶν ἀφορμὴ (δ)ιὰ ἔτσι[1] εὕρωμε ἀπάνου του ἐν νόμο Θεοῦ του.

7. Τότε οἱ ἄρχο(ν)τες κ(αὶ) οἱ πρῶτοι ἐτοῦτοι ἐμαζώχθηκαν ἐπὶ τὸ βασιλᾶ καὶ ἔτσι εἶπαν εἰς αὐτόν· Δαριάβες βασιλὲ εἰς ν' αἰῶνα ζήσῃ.

8. Ἐβουλεύθηκαν πᾶν ἄρχο(ν)τες βασιλᾶς κεφαλάδες καὶ πρῶτοι λογοθέτες καὶ καπετάνοι εἰς (σ)τήσει ἀνάσ(τ)ημα βασιλέου καὶ εἰς δυναμώσει δέμα ὃς πᾶν ὃς ποιζητήσῃ ποιζήτημα ἀπὸ πᾶν Θεοῦ καὶ ἀ(ν)θρώπου (ἕ)ως ἡμέρες τρεῖς[2] (δ)ιὰ ἔτσι (ou μόνε) ἀπὸ ἐσὲν βασιλᾶ ῥίχ(= φ)θῃ εἰς λάκκῳ λ(ε)ο(ν)τάριων.

9. Κατὰ τὴν ὥρα ὁ βασιλᾶς ἀνέσ(τ)ησεν τὸ δέσιμο καὶ ὁριζμὸ ἔγραψεν ὃς οὐ εἰς ἀλλάξει 'σὰν τύπο Μαδαῒ καὶ Παρὰς ὃς οὐ ἀλλάχθῃ.

10. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτος ὁ βασιλᾶς Δαριάβες ὅρισεν γραφὴ καὶ δέσιμο.

11. Καὶ ὁ Δανιὴλ καθὼς ἔ(γ)νωσεν ἐτοῦτο[3] ὃς ὁρίσθην τὸ γράμμα (ou ὃς ἐγράφην) τὸ χαρτὶ ἀνέβην εἰς τὸ 'σπίτι του καὶ παραθύλ(= ρ)ι ἀνοικτὸ εἰς αὐτόν[4] ἀγναδιὰ Ἱερουσαλὴμ καὶ καιροὺς τρεῖς ἐν ἡμέρᾳ αὐτὸς γονατίζων ἐπὶ γόνατά του καὶ παρακαλῶν καὶ δοξάζων [ou καὶ (ὁ)μολογῶν] (εἰ)ς ἰνέπιον τὸν Θεὸ πᾶν ἀγναδιὰ ὃς αὐτὸς ἦτον κάμνων ἀπὸ πρῶτα ἐτοῦτο.

[1] Cf. ci-dessus, IV, 24.
[2] Comme s'il y avait תלתא.
[3] Superflu.
[4] Omis בעליתיה.

12. Τότε οἱ ἄ(ν)θρωποι ἐτοῦτοι ἐμαζώχθηκαν καὶ ἤυραν εἰς Δανιὴλ ϖοιζητῶν καὶ ϖαρακαλῶν (εἰ)ς ἰνέπιον Θεοῦ του.

13. Ἐτότε ἐσήμωσαν καὶ εἶπαν (εἰ)ς ἰνέπιον τὸ βασιλᾶ ἐπὶ δέμα βασιλέου ϖα(ν)τὸς[1] δέμα ὅρισες (ou ἔγραψες) ὃς ϖᾶν ἄ(ν)θρωπος ὃς ϖοιζητήσῃ ἀπὸ ϖᾶν Θεὸ καὶ ἄ(ν)θρωπο (ἕ)ως ἡμέρες τρεῖς[2] χωρὶς ἀπ' ἐσὲν βασιλὲ ῥίχ(=φ)θῃ εἰς λάκκῳ λ(ε)ο(ν)τάριων, ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν· ἀλήθεια ὁ λόγος 'σὰν τύπο Μαδαΐ καὶ Παρὰς ὃς οὐ ϖεράσῃ.

14. Τότε ἀπηλογήθηκαν καὶ εἶπαν (εἰ)ς ἰνέπιον τὸ βασιλᾶ ὃς Δανιὴλ ὃς ἀπὸ ϖαιδιὰ τῆς ὀ(=ἐ)ξουρίας ὁς Ἰεουδὰ οὐ ἔθεκενε ἐπὶ ἐσὲν βασιλὲ (γ)νῶσι καὶ ἐπὶ δέσιμό σου ὃς ἔγραψες (ou ὅρισες) καὶ καιροὺς τρεῖς ἐν ἡμέρᾳ ϖοιζητῶν ϖοιζήτημα.

15. Τότε ὁ βασιλᾶς καθὼς τὸ λόγο ἄκουσαν ϖολλὰ ἐσκλήρυνεν ἀπάνου του καὶ (ἐ)πὶ Δανιὴλ ἔθεκεν καρδιὰ εἰς γλυτώσει τὸν καὶ (ἕ)ως (ἐμ)βασμήδια τοῦ ἡλ(ί)ου αὐτὸς[3] ϖαρασ(τ)έκει εἰς γλυτώσει αὐτόν.

16. Τότε ἄ(ν)δρες ἐτοῦτοι ἐμαζώχθηκαν ἐπὶ τὸ βασιλᾶ καὶ εἶπαν εἰς βασιλέο· ἐ(=ἡ)ξε(ύ)ρε βασιλὲ ὃς νόμο εἰς Μαδαΐ καὶ Παρὰς ὃς ϖᾶν δέμα καὶ ἀνάσ(τ)ημα ὁς ὁ βασιλᾶς σ(τ)ήσει οὐ εἰς ἀλλάξει.

17. Τότε ὁ βασιλᾶς εἶπεν καὶ ἔφεραν εἰς Δανιὴλ καὶ ἔριξ(=ψ)αν εἰς λάκκῳ τῶν λ(ε)ο(ν)τάριων ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν εἰς Δανιήλ· Θεό σου ὃς ἐσὶ δουλεύγων εἰς αὐτὸν ϖά(ν)τοτε αὐτὸς γλυτώσῃ σε.

18. Καὶ ἔφεραν ϖέτρα μνιὰ καὶ ἔθεκα(ν) τὴν ἐπὶ σ(τ)όμα τοῦ λάκκου καὶ ἐβουλόσε(ν) την ὁ βασιλᾶς ἐν βούλα του καὶ ἐν βούλα ἀρχό(ν)των του ὃς οὐ ἀλλάχθῃ θέλημα ἐν Δανιήλ.

[1] Lu כלא au lieu de הלא.
[2] Voir ci-dessus, 8.
[3] Lu הוא au lieu de הוה.

19. Τότε ἐδιάβην ὁ βασιλᾶς (εἰ)ς τὸ παλάτι του καὶ μείνεν ἐν νησ(τ)είο καὶ τραπέζι οὐ ἀνέβασαν (εἰ)ς ἰνέπιον του καὶ ὁ ὕπνος (τ)ου ἐμετακούνησαν ἀπάνου του.

20. Τότε ὁ βασιλᾶς ἐν αὐγερινὸ ἐσηκώθην [1] καὶ ἐν ἐκτα(=υ)-πιζμὸ εἰς λάκκῳ ὅς λ(ε)ο(ν)τάριων ἐπορεύθην.

21. Καὶ 'σὰν ἐσήμωσαν (εἰ)ς τὸν λάκκῳ ἐν φωνῇ διαφωνεμένῃ ἐκραύ(γ)αξεν ἀπηλογήθην ὁ βασιλᾶς καὶ εἶπεν εἰς Δανιὴλ· Δανιὴλ δοῦλος Θεοῦ ζω(ν)τανοῦ Θεό σου ὅς ἐσὶ δουλεύγων εἰς αὐτὸν πά(ν)τοτε (ἠμ)πορεῖ εἰς γλυτώσει σε ἀπὲ τὰ λ(ε)ο(ν)τάρια.

22. Τότε Δανιὴλ μὲ τὸ βασιλᾶ συ(ν)τυχαίνων· ὁ βασιλᾶς εἰς ν' αἰῶνα ζήσῃ.

23. Θεός μου ἀπέσ(τ)ειλεν ἄγ(γ)ελό του καὶ σφάλησεν σ(τ)όμα τῶν λ(ε)ο(ν)τάριων καὶ οὐ διαφθείραν με πᾶν ἀγναδιὰ ὅς (εἰ)ς ἰνέπιον του καθαροσύνη εὑρέθην εἰς ἐμὲν καὶ ἐ(=ὑ)πὲρ ὀμπρόσε σου βασιλὲ διαφθειρμὸ οὐ ἔποικα.

24. Ἐτότε ὁ βασιλέος πολλὰ ἀγάθηνεν ἀπάνου του καὶ εἰς Δανιὴλ εἶπεν εἰς ἀνέβει ἀπὲ τὸ λάκκο καὶ ἀνέβην Δανιὴλ ἀπὲ τὸ λάκκο καὶ πᾶν διάφθειρμα οὐ εὑρέθην ἐν αὐτὸν ὅς πισ(τ)ημένος ἐν Θεό του.

25. Καὶ εἶπεν ὁ βασιλᾶς καὶ ἔφεραν εἰς ἄ(ν)δρους ἐτούτους ὅς ἐπορεύθηκαν καταπατιτάδες (ου γλώσσῳ φαγά[ν]τες) ὅς Δανιὴλ κ(α)ὶ εἰς λάκκῳ λ(ε)ο(ν)τάριων ἐρίξ(=ψ)α(ν) τους παιδιά τους καὶ γεναῖκες (τ)ους καὶ οὐ ἔφθασαν εἰς πάτο τοῦ λάκκο ὅς ἐξ(ούσ)ιασαν ἐν αὐτοὺς τὰ λ(ε)ο(ν)τάρια καὶ πᾶν κόκκαλά τους ἔφαγαν (ου ἐκατάτριψαν).

26. Τότε Δαριάβες βασιλᾶς ἔγραψεν εἰς πᾶν λαοὺς φύλες καὶ γλώσες ὅς κατοίγουν ἐν πᾶν ἡ γῇ· ε(ἰ)ρήνο σας πληθινῇ.

[1] Omis בנגהא.

27. Ἀπὸ (ἐμ)πρόσα μου ἐθέτην ὁριζμὸς ὃς ἐν πᾶν (ἐ)ξησία βασιλᾶς μου εἰς ἐσῖὶν τρομαγμένοι καὶ κταπιζμένοι ἀπὸ (ἐ)νέπιον Θεοῦ ὃς Δανιὴλ ὃς αὐτὸς Θεὸς ζω(ν)τανὸς καὶ πα(ν)τοτεινὸς εἰς ν' αἰῶνα καὶ βασιλᾶ του ὃς οὐ διαφθειρθῇ κ(αὶ) ἐξησίαζμά του (ἕ)ως τέλος.

28. Σωτε(= η)ρεύγων καὶ γλυτόνων καὶ κάμνων σημάδια καὶ (τε)ρασ(τ)ιὰ ἐν οὐρανὸ καὶ ἐν ἡ γῆ ὃς ἐσωτέρεψεν εἰς Δανιὴλ ἀπὸ στόμα [1] τῶ(ν) λ(ε)ο(ν)τάριων.

29. Καὶ Δανιὴλ ἐτοῦτος ἐκαταβγόδωσεν (ou ἐπέρασεν) ἐν βασιλᾶ Δαριάβες. Καὶ ἐν βασιλᾶ Κόρες τοῦ Παρσί.

CHAPITRE VII.

1. Ἐν χρόνο ἕνα εἰς Βελσασὰρ βασιλέο Βαβὴλ, Δανιὴλ ὄνειρο ἐτήρεσεν καὶ Θεαζμοὶ κεφάλου του ἐπὶ κοιτάσια του ἐτότε τὸν ὄνειρο ἔγραψεν ἄκρες τῶν λόγων εἶπεν·

2. Ἀπηλογήθην Δανιὴλ καὶ εἶπεν· Θ(ε)ωρῶν ἤμουν ἐν Θεασμοὺς τῆς νύκτους καὶ ἰδοὺ τέσσερις μεριὲς τοῦ οὐρανὸ ἐβγαίνο(ν)τες εἰς δύσι [2] μεγάλη.

3. Καὶ τέσσερα ἀγριομερικὰ μεγάλα ἔβγηκαν ἀπὸ τὴ δύσι ἀλλάζουσες ἐτοῦτη ἀπὲ ἐτοῦτη.

4. Ἡ πρῶτη 'σὰν λ(ε)ο(ν)τάρι καὶ πτερούγα της ὃς ἀετοῦ εἰς αὐτὴν Θεάζων ἤμουν (ἕ)ως ὃς ἐμαδήσηκαν πτερούγα της καὶ σηκώθην ἀπὲ τὴν ἡ γῆ καὶ (ἐ)πὶ ποδάρια της 'σὰν ἄ(ν)θρωπο ἀνέσ(τ)ησέ την καὶ καρδιὰ ἀνὴρ ἐδώθην εἰς αὐτήν.

5. Κ(αὶ) ἰδοὺ ἀγριὸ ὁ πληθέτης δευτέρη (ὁ)μνάζει 'σὰν ἀρκοῦδα κ(αὶ) ἀπὸ πλάγι ἕνα ἀνεσ(τ)άθην καὶ τρία πλεῦρα ἐν σ(τ)όμα της ἀνὰ μέσα 'δό(ν)τια της κ(αὶ) ἔτσι λέγουν εἰς αὐτὴν· σήκω καὶ φάγε κρέας πολύ.

[1] Inadvertance commise par réminiscence du verset 23.

[2] ימא mal compris.

6. Ὕσ(τ)ερα ἐτοῦτο θ(ε)ωρῶν ἤμουν καὶ ἰδοὺ ὁ πληθέτης 'σὰν πάρδος καὶ εἰς αὐτὴν πτερούγα τέσσερα ὃς πουλοῦ ἐπὶ ῥάχη της καὶ τέσσερα κεφαλὰ εἰς ἀγριὸ κ(αὶ) ἐξησία ἐδώθην εἰς αὐτήν.

7. Ὁ πληθὲ ἐτοῦτο θεαζμὸ ἐθέασα [1] ἐν τηρήματα τῆς νύκτους καὶ ἰδοὺ ἀγριὸ τετάρτου φοβερὴ καὶ τρομερὴ καὶ δύναμί της περισσιὰ καὶ 'δό(ν)τια ὃς σιδηρὸ εἰς αὐτὴν μεγάλα ἔφαγεν καὶ κατάτριψεν καὶ περισσιὸ ἐν ποδάρια της ἐτσαλαπάτησεν καὶ αὐτήν ἀλλαγμένη ἀπὸ πᾶν ἀγριομερικὰ ὃς ἐπρωτιμήσα(ν) την καὶ κέρατα δέκα ἦταν εἰς αὐτήν.

8. Συ(μ)φρένων ἤμουν ἐν κέρατα καὶ ἰδοὺ κέρατο ἄλλο μικρὸν ἔβγηκεν ἐν μέσι τους καὶ τρίτο ἀπὲ τὰ κέρατα τὰ πρῶτα ἐρίζωσεν ἀπὸ (ἐμ)πρός της κ(αὶ) εἰς αὐτὴν 'μμάτια 'σὰν 'μμάτια ἀ(ν)θρώπου ἐν κέρατο ἐτοῦτο καὶ στόμα λαλῶν μεγάλα.

9. Θ(ε)ωρῶν ἤμουν (ἕ)ως ὃς θρόνοι ἐρίχθ(—ψ)ην καὶ πρῶτος ἡμερῶν ἔκατσεν φορέσια του 'σὰν χ(ι)όνι ἄσπρο καὶ τρίχα κεφάλου του 'σὰν μάλι καθαριὸ καὶ θρόνι του φλογιὲς ὃς (ἐ)σ(τ)ία καὶ τροχοί του (ἐ)σ(τ)ία καυτούσα.

10. Φῶς [2] ὃς (ἐ)σ(τ)ίας σύρνουσα καὶ (ἐ)βγαίνοσα ἀπὸ (εἰ)ς ἰνέπιον του χίλοι δισχίλοι [3] περιδουλεύσου(ν) τον καὶ μυρίαδα μυρίαδες ὀμπρόσα του ἀνασ(τ)αθοὺν ἡ κρίσι δομένη [4] καὶ τὰ χαρτιὰ ἀνοίχθηκαν.

11. Θ(ε)ωρῶν ἤμουν ἐτότε ἀπὸ φωνὴ λόγων μεγάλων ὃς τὸ κέρατο λαλούσα θεασμὸ εἶδα (ἕ)ως ὃς ἐσκοτώθην τὸ ἀγριὸ καὶ ἀπολέσην κορμί της καὶ δώθην εἰς κάπ(=υ)σιμο (ἐ)σ(τ)ίας.

(1) Comme s'il y avait חזית au lieu de הוית.
(2) Confusion entre נהר et נהרה.
(3) Lu אַלְפַּיִם au lieu de אַלְפִים.
(4) Cf. ci-dessus, IV, 33.

12. Καὶ περισσιὰ ἀγριὰ ἐβγάλθην 'ξησία τους καὶ ἐμάκρυναν ἐν ζωή ἐδώθην εἰς αὐτὲς (ἕ)ως καιρὸ καὶ χρόνο.

13. Θ(ε)ωρῶν ἤμουν ἐν Ͽεαζμὸ νύκτους καὶ ἰδοὺ μὲ σύννεφα οὐρανοῦ ἀπατὰ [1] ἀνὴρ ἦρτεν (ου ἐρχαμένος) ἦτον κ(αὶ) ἕως πρῶτον ἡμερῶν ἐρίχθην καὶ ὀμπρόσα του ἐσήμωσά(ν) τον.

14. Κ(αὶ) εἰς αὐτὸν ἐδώθην 'ξησία καὶ κνιπότη καὶ βασιλᾶ καὶ πᾶν λαοὶ καὶ φύλες καὶ γλώσσες εἰς αὐτὸν δουλεύσουν καὶ 'ξησίαζμά του 'ξησίαζμα ν' αἰῶνας ὃς οὐ ἀλλάξῃ καὶ ἡ βασιλᾶ του ὃς οὐ διαφθειρθῇ.

15. Ἐκταπήσην ψύχη μου ἐγὼ Δανιὴλ ἐν μέσι κορμί μου καὶ Ͽεαζμοὶ κεφάλου μου ἐκτάπησάν με.

16. Ἐσήμωσα ἐπὶ ἕνα ἀπὲ τοὺς ἀνασ(τ)εκαμένους καὶ τὴν ἀλήθεια γυρεύσω ἀπὸ αὐτὸν ἐπὶ πᾶν ἐτοῦτο καὶ εἶπεν εἰς ἐμὲν καὶ διάλυσι τῶν λόγων ἐφανέρωσέν με.

17. Ἐτοῦτα τὰ ἀγριὰ τὰ μεγάλα ὃς αὐτὰ τέσσαρα τέσσερες βασιλέοι σηκωθοῦν ἀπὲ τὴν ἡ γῆ.

18. Καὶ δεχθοῦν τὴ βασιλᾶ ἅ(γ)ιοι ὑψήλου καὶ δυναμώσουν τὴ βασιλᾶ (ἕ)ως ν' αἰῶνα καὶ (ἕ)ως ν' αἰῶνα ν' αἰῶνες.

19. Τότε ἐθέλησα «εἰς (ἐ)στάθη(ν) ἐπὶ τὴν ἀλήθεια» [2] ἐπὶ τὸ ἀγρίο τὸ τέταρτο ὃς ἦτον παραλλαγμένο ἀπὸ ὅλα, τρομάρα της πλ(ει)οτερὴ 'δό(ν)τια της ὃς σίδερο καὶ 'νύχα της ὃς χάρκωμα ἔφαγεν καὶ κατάτριψεν καὶ τὸ περισσιὸ ἐν ποδάρια της ἐτσαλαπάτησεν.

20. Καὶ ἐπὶ κέρατα δέκα ὃς ἐν κεφάλι της καὶ ὁ πληθέτης ὃς ἔβγηκεν καὶ ἔπεσεν ἀπὸ πρόσωπά της τρίτο καὶ κέρατο ἐτοῦτο καὶ 'μμάτια εἰς αὐτὴν καὶ στόμα λάλουσα μεγάλα καὶ Ͽωρία της περισσιὰ ἀπὸ συ(ν)τρόφες της.

[1] Au lieu de ὡς υἱός, כבר étant pris comme conjonction (*Eccl.*, I, 10).

[2] Périphrase correspondant à ליצבא, empruntée à Raschi.

21. Θ(ε)ωρῶν ἤμουν καὶ κέρατο ἐτοῦτο ἄλλαξεν [1] καὶ (ἐ)σήμωσέν [2] με ἁ(γ)ίους καὶ δυνήθην εἰς αὐτούς.

22. (Ἕ)ως ὅς ἔρτην πρῶτος χρόνων κ(αὶ) ἡ κρίσι ἐδώθην εἰς ἁ(γ)ίους ὑψήλου καὶ ὁ καιρὸς ἔφθασεν καὶ ἐδυνάμωσαν [3] ἅ(γ)ιοι.

23. Ἔτσι εἶπεν τὸ ἀγριὸ τὸ τέταρτο βασιλᾶ τετάρτη ἔση ἐν ἡ γῆ ὅς ἀλλάξη ἀπὸ πᾶν βασιλὲς καὶ φάγη εἰς παντὴν ἡ γῆ καὶ τσακκίση την καὶ κατατρίψη την.

24. Καὶ κέρατα τὰ δέκα ἀπ' αὐτὰ βασιλὲς δέκα βασιλέοι ανασ(τ)αθοῦν καὶ ὕσ(τ)ερά [4] τους ὕσ(τ)ερός τους καὶ αὐτὸς ἀλλάξη ἀπὲ τοὺς πρώτους καὶ τρεῖς βασιλέους χαμηλώση.

25. Καὶ λόγα ἐν περὶ ὕψηλο λαλήση καὶ ἁ(γ)ίους ὑψήλου ἀλλάξη [5] καὶ λογαριάση εἰς ἀλλάξει [5] καιροὺς καὶ τύπο καὶ δώθουν ἐν χέρια του (ἕ)ως καιρὸ καὶ καιροὺς καὶ 'μισὸ καιρὸ.

26. Καὶ κρίσι δώση καὶ 'ξησίες ἀλλάξη καὶ εἰς (ἐ)ξαλείψει καὶ εἰς ἀπολέσει (ἕ)ως τὸ τέλος.

27. Καὶ βασιλᾶ κ(αὶ) ἐξησία καὶ μεγαλοσύνη ὅς βασιλᾶ κατώθιον πᾶν τοὺν οὐρανὸ δώση εἰς λαὸ ἁ(γ)ίους ὑψήλου βασιλᾶ του βασιλᾶ ν' αἰῶνα καὶ πᾶν (ἐ)ξησίες εἰς αὐτὸν δουλεύσουν καὶ ἀκούσουν.

28. (Ἕ)ως ἦρτεν [6] τέλος ὅς ὁ λόγος ἐγὼ Δανιὴλ δύνατος [7] καὶ λογαριαζμοί μου ἐκταπήσουν με καὶ ἐγλαμπράδα μου ἀλλάξουν ἀποὺ πάνου μου καὶ ὁ λόγος ἐν καρδιά μου ὀδυνήσ(θ)ην [8].

(1) Probablement lu עברה au lieu de עברא.

(2) קרב mal compris dans le sens de «approcher» au lieu de «combat».

(3) החסנו compris comme en hébreu.

(4) Voir note précédente.

(5) Assimilation, par inadvertance, de deux verbes voisins, mais dissemblables.

(6) Lu בא au lieu de כה.

(7) Pris comme adjectif au lieu d'adverbe. Cf. ci-dessus, 5.

(8) Probablement lu נטרד au lieu de נטרת.

ESDRAS.

CHAPITRE IV.

7. Καὶ ἐν (ἡ)μέραις Ἀχασϐερὸς[1] ἔγραψεν Σαλὼμ, Μιτρεδὰθ καὶ Ταϐεὴλ καὶ περισσιὸ σύ(ν)τροφοί του ἐπὶ Ἀχασϐερὸς βασιλέο Παρὰς καὶ γραφὴ τοῦ πιτ7άκι γραμμένο συριανικὰ καὶ διαλυμμένο συριανικά.

8. Ρεχοὺμ νοικοκύρι(ο)ς λόγων καὶ Σιμσαϊ γραφιᾶς ἔγραψαν πιτ7άκι ἕνα ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἀχασϐερὸς βασιλέο ’σὰν ἐτοῦτο·

9. Τότε Ρεχοὺμ κατασ(7)ήνων τὰ λόγα καὶ Σιμσαϊ ὁ γραφιᾶς καὶ περισσιὸ σύ(ν)τροφοί του οἱ κριτάδες καὶ οἰκονομημένοι (ou κ[αὶ] οἱ κερ[ν]ομένοι) κ(αὶ) οἱ καλογέροι κ(αὶ) οἱ Παρσιὶμ Ἀρχεϐανὶμ, Βαϐλιὶμ, Σουσανχὶμ ὃς ἦταν ἀπὸ ν’ αἰῶνα.

10. Καὶ περισσιὸ φύλες ὃς ἐξόρισεν Σανχερὶϐ[2] ὁ τιμημένος καὶ ὁ ἐκνιπὸς καὶ ἔδωκεν αὐτοὺς ἐν κάσ(7)ρο ὃς Σομρὼν καὶ τὸ περισσιὸ ἐν ἀπέραμα τοῦ ποταμοῦ καὶ πρὸς κάσ(7)ρο Κεένεθ.

11. Ἐτοῦτο διάλυσι τοῦ πιτ7άκου ὃς ἔψ(σ7)ειλεν ἐπὶ αὐτοὺς ἐπὶ Ἀχασϐερὸς τὸ βασιλέο· δοῦλό σου ἄ(ν)θρωπος ἐν πέραμα τοῦ ποταμοῦ καὶ Κεένεθ.

12. Φανερὸ εἰς ἐσ7ὶ εἰς βασιλᾶ ὃς οἱ Ἑϐραῖοι ὃς ἀνέϐηκαν εἰς ἀνακατώσει[3] ἐπὶ ἐμᾶς ἦρταν εἰς Ἱερουσαλὴμ κάσ(7)ρο ἀπισείζουσα καὶ κακὴ κτίζουν καὶ τὰ τοῖχα ἐθεμήλωσαν καὶ θεμέλα ἐδέθηκαν.

(1) D'accord avec Abr. Ibn-Ezra, ארתחששתא est identifié avec אחשורוש Voir Daniel, III, 14 et note.

(2) Identification de Raschi.

(3) Est-ce un verbe formé (par une étymologie erronée) de תוך?

13. Τώρα φανερὸ εἰς ἐσ7ὶ εἰς βασιλέο ὅς ἰδοὺ κάσ(7 ρο ἐτοῦτο κτίσθη καὶ οἱ τοῖχοι θεμελώθουν κανίσκι (ou μι[=έ]ρα) χαράτσι[1] . . . [2] οὐ δώκουν καὶ ἄ(=ἔ)ξαφνο[3] βασιλέους ζημνώση.

14. Τώρα πᾶν ἀγναδιὰ ὅς κτίσιμο (ou 'ξαργιζμὰ) τοῦ ναοῦ ἐξαργήσαμε καὶ χυδϊα(=αϊ)ζμὸς τοῦ βασιλᾶ οὐ ὅ(εὔ)μορφο εἰς ἐμᾶς εἰς εἶδει ἐπὶ ἐτοῦτο ἐπροβοδίσαμε(ν) καὶ φανερώσαμε εἰς βασιλέο.

15. Ὅς ψηλαφήση ἐν χαρτὶ ἀναθήμησες ὅς πατέρα σου καὶ εὕρης ἐν χαρτὶ τῆς ἀναθήμησες καὶ (γ)νώσης ὅς τὸ κάσ(7)ρο τὸ ἐτοῦτο κάσ(7)ρο ἀπισείζουσα καὶ ζημνούζουσα βασιλέους καὶ καταπανοικὰ καὶ ἀπέσ(7)ειλμα κάμνουν, ἐν ἀπισ(7)ία (ou ἐν [ὑ]περιφάν[ει]α)[4] ἀπὸ ἡμέραις ν' αἰῶνα ἐπὶ ἐτοῦτο τὸ κάσ(7)ρο τὸ ἐτοῦτο ἀπόρ(=λ)ιασεν.

16. Φανερόνο(ν)τες ἐμεῖς εἰς βασιλᾶ ὅς ἰδοὺ κάσ(7)ρο ἐτοῦτο κτίσθη καὶ τὰ τοῖχα θεμελ(ι)ώθουν (εἰ)ς ἰνέπιον ἐτοῦτο μίρα ἐν ἀπέραμα τοῦ ποταμοῦ οὐ ἐσ7ὶ εἰς ἐσέν.

17. Ἀποσ(7)ροφὴ ἀπέσ(7)ειλεν ὁ βασιλᾶς ἐπὶ Ρεχοὺμ κατασ(7)ήνων τὰ λό(γ)ια καὶ Σιμσαὶ ὁ γραφιᾶς καὶ περισσιοὶ σύ(ν)τροφοί τους ὅσα καθό(ν)τες ἐν Σομρὼν καὶ περισσιὸ ἐν ἀπέραμα τοῦ ποταμοῦ ε(ἰ)ρήνο κατὰ τὸ γ(=κ)αιρό.

18. Χαρτὶ (ou τὴ γραφή) ὅς ἀπεσ7είλετεν ἐπὶ ἐμᾶς διαλυμένο ἀναγνώθην (εἰ)ς ἰνέπιον μου.

19. Καὶ ἀπ' ἐμὲν ἐθέτην ὁριζμὸς καὶ ψηλάφησαν καὶ ηὕραν ὅς τὸ κάσ(7)ρο τὸ ἐτοῦτο ἀπὸ ἡμέραις ν' αἰῶνα ἐπὶ βασιλέους περισηκόνουσα καὶ ἀπισ(7)ία καὶ (ἀ)πέσ(7)ειλμα κάμνουν ἐν αὐτήν.

(1) Du turc خراج.
(2) והלך n'est pas traduit.
(3) Comme si c'était פתאם au lieu de אפתם.
(4) Traduit erronément comme בְּגֵוָה (voir Dan., IV, 34).

20. Καὶ βασιλέοι δυνατοὶ ἦταν ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ κ(αὶ) ἐξ(ουσ)ιάζο(ν)τες ἐν πᾶν ἀπέραμα τοῦ ποταμοῦ καὶ κανίσκι καὶ χάριζμα ἦταν δίδο(ν)τες εἰς αὐτούς.

21. Κατὰ τὴν ὥρα θέσετε ὁριζμὸ εἰς ἀργίσει οἱ ἄ(ν)δρες οἱ ἐτοῦτοι τὸ κάσ(τ)ρο τὸ ἐτοῦτο ὃς οὐ κτίσθη (ἕ)ως ἀπὸ ἐμὲν ὁριζμὸς θέτη.

22. Καὶ προσέχοι [1] ἦταν προσέχων [1] εἰς ποῖσει ἐπὶ ἐτοῦτο ὃς οὐ πληθυνῇ διαφθειρία εἰς ζημία τῶν βασιλέων.

23. Τότε ἀπὸ ὃς διάλυσι πιτ7άκου ὁς Ἀχασβερὸς τοῦ βασιλέου ἀναγνώθηκεν (εἰ)ς ἐνέπιον Ρεχοὺμ καὶ Σιμσαῒ ὁ γραφιᾶς καὶ σύ(ν)τροφοί τους ἐπορεύθηκαν καὶ κτάπησαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τοὺς Ἑβραίους καὶ ἐπετσάκισαν αὐτοὺς ἐν βραχ(ι)όνα καὶ δυνάμει.

24. Ἑτότε ἀπετσακίσθην δοῦλα ’σπίτι θεοῦ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἦτον ἀποτσακιζμένη (ἕ)ως χρόνο δεύτερο εἰς βασιλᾶ Δαριάβες βασιλᾶ Παράς.

CHAPITRE V.

1. Καὶ ἐπροφητεύθηκαν Ἀγγαῒ ὁ προφήτης κ(αὶ) ὁ Ζαχαρία υἱὸς Ἰδδὸ προφήτης ἐπὶ τοὺς Ἑβραίους ὃς ἐν Ἰεουδὰ καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν ὄνομα θεοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ αὐτούς.

2. Ἑτότε ἐσηκόθηκαν Ζερουβαβὴλ υἱὸς Σαλτιὲλ καὶ Ἰεσούα υἱὸς Ἰοζαδὰκ καὶ κίνησαν εἰς κτίσει ’σπίτι θεοῦ ὃς ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ μετ’ αὐτοὺς προφήτες ὁς θεοῦ δυναμόνουν εἰς αὐτούς.

3. Ἐν ἐκείνη ὥρα ἦρταν ἐπὶ αὐτοὺς Τατεναῒ καπετάνος πέραμα τοῦ ποταμοῦ καὶ Σεθὰρ-Βοζναῒ καὶ σύ(ν)τροφοί τους κ(αὶ) ἔτσι εἶπεν εἰς αὐτούς· τίς ἔθεκεν εἰς ἐσᾶς ὁριζμὸ τὸ ’σπίτι τὸ ἐτοῦτο εἰς κτίσητε καὶ τοῖχα ἐτοῦτα εἰς θεμελώσειν;

[1] Assimilation de deux mots voisins. Cf. Dan., VII, 25.

4. Ἐτότε καθὼς εἴπαμε [1] εἰς αὐτοὺς· τίς αὐτοὶ ὀνόματα τῶν ἀ(ν)θρώπων ὃς ἐτοῦτο τὸ κτίσιμο κτίουν.

5. Καὶ τηριμὸς Θεοῦ ἦτον ἐπὶ γέρο(ν)τες Ἰεουδὰ καὶ οὐ ἄργισαν αὐτοὺς (ἕ)ως ὁριζμὸς εἰς Δαριάβες ἐσϊὶ [2], τότε ἐδώθηκαν [3] πιτῖάκα ἐπὶ ἐτοῦτο.

6. Διάλυσι πιτῖάκου ὃς ἀπέσ(ῖ)ειλεν Ταϊναϊ καπετάνος πέραμα ποταμοῦ καὶ Σεθὰρ-Βοζναῒ κ(αὶ) οἱ σύ(ν)τροφοί τους καὶ Ἀφαρσεχαῒ [4] ὃς ἐν πέραμα τοῦ ποταμοῦ ἐπὶ Δαριάβες τὸ βασιλᾶ.

7. Λόγο ἀπέσ(ῖ)ειλεν ἐπὶ αὐτὸν καὶ ’σὰν ἐτοῦτο γραμμένο ἐν ἀποσ(ῖ)ολή της· εἰς Δαριάβες τὸ βασιλέο ε(ἰ)ρηνὸ τὰ ὅλα.

8. Φανερὸ εἰς ἐσϊὶ εἰς βασιλέο ὃς ἐπορευθήκαμε εἰς Ἰεουδὰ ἐν καταπανική ’σπίτι Θεοῦ μεγάλου καὶ αὐτὸς κτίουν πέτρα πελεκητὴ καὶ ξύλο Θεμένο ἐν σ(ῖ)εγάσες καὶ δοῦλα ἐτοῦτη ἐν γοργολέμημα καμόνουσα καὶ καταβγοδώνων ἐν χέρισά τους.

9. Τότε ἐρωτήσαμε εἰς γέρο(ν)τες ἐτούτους καθὼς εἴπαμε [5] εἰς αὐτοὺς· τίς ἔθεκεν ἐν ἐσᾶς ὁριζμὸ ’σπίτι ἐτοῦτο εἰς κτισθεὶ καὶ τὰ τοῖχα ἐτοῦτα εἰς Θεμελώθουν;

10. Κ(αὶ) ἀπατὰ ὀνόματά τους ἐρωτήσαμεν εἰς αὐτοὺς εἰς Φανερώσει σε ὃς γράψομε ὄνομα τῶν ἀ(ν)δρῶν ὃς ἐν κεφάλι τους.

11. Καὶ ’σὰν ἐτοῦτο ἀ(ν)τίλογο ἔσ(ῖ)ρεψαν εἰς ἐμᾶς εἰς εἶπει· ἐμεῖς αὐτοὶ δοῦλοι ὃς Θεοῦ οὐρανοῦ καὶ ἡ γῆ καὶ κτίζο(ν)τες τὸ

[1] אמרנא n'est pas traduit.
[2] Lu יהא au lieu de יהך.
[3] Cf. Dan., IV, 33.
[4] Le traducteur ajoute cette note : והם שמות מראשי האומות היושבים בשומרון.
[5] Cf. ci-dessus, 4.

᾽σπίτι ὃς ἦτον κτιζμένο ἀπὸ ἰ(=ἐμ)πρὶν ἐτοῦτο ὃς ἦτον δυνατὸ[1] καὶ βασιλᾶς εἰς Ἰσραὴλ μεγάλος ἐκτίσε(ν) το καὶ θεμελώσε(ν) το.

12. (Δ)ιὰ ἔτσι[2] ἀπὲ ὃς ἐσυγ(κ)λόνισαν οἱ γονεῖ(ς) μας εἰς θεὸ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοὺς ἐν χέρι Νεϐουχαδνεσσὰρ βασιλέο Βαϐὴλ τοῦ Χαλδαίου καὶ τὸ ᾽σπίτι τὸ ἐτοῦτο ἐχάλασεν καὶ τὸ λαό της ἐξόρισεν εἰς Βαϐήλ.

13. Ἐν μόνε ἐν χρόνο ἕνα εἰς Κόρες βασιλέο ὃς Βαϐὴλ, Κόρες ὁ βασιλέος ἔθεκεν ὁριζμὸ ᾽σπίτι θεοῦ ἐτοῦτο εἰς κτισθεῖ.

14. Καὶ ἀπατὰ τὰ ἀγ(γ)ὰ ὃς ᾽σπίτι θεοῦ ὃς μάλα(γ)μα καὶ ἀσῆμι ὃς Νεϐουχαδνεσσὰρ ἔϐγαλεν ἀπὲ τὸ ναὸ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔφερεν αὐτὰ εἰς παλάτι ὃς Βαϐὴλ ἔϐγαλεν αὐτὰ Κόρες ὁ βασιλέος ἀπὲ τὸ παλάτι ὃς Βαϐὴλ καὶ ἔδωκε τὰ εἰς Δανιὴλ[3] ὃς ἄρχο ἔθεκέ(ν) τον.

15. Καὶ εἶπεν εἰς αὐτοὺν· ἐτοῦτα τὰ ἀγ(γ)ὰ σήκωσε καὶ πορεύσου καὶ ἄφισε αὐτὰ ἐν ναὸ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ᾽σπίτι θεοῦ κτίσθη ἐπὶ τέλομά[4] της.

16. Τότε Δανιὴλ[3] ἐτοῦτος καὶ ἔθεκεν θεμελὰ ὃς ᾽σπίτι θεοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἀπὲ τότε κ(αὶ) ἕως τώρα κτίεται καὶ οὐ ἐπλέρωσεν.

17. Καὶ τώρα ἂν ἐπὶ τὸ βασιλᾶ καλὸ ψηλαφήσατε ἐν ᾽σπίτι τοῦ θησαυριοῦ ὃς ὁ βασιλᾶς ἔθεκεν ὃς ἐν Βαϐὴλ ἂν εἶνε ὃς ἀπὸ Κόρες βασιλέο ἐδώθην ὁριζμὸς εἰς κτισθεῖ ᾽σπίτι θεοῦ ἐτοῦτο ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ θέλημα τοῦ βασιλᾶ ἐπὶ ἐτοῦτο σ(τ)είλῃ ἐπὶ ἐμᾶς.

(1) Comme s'il y avait שהיה שגיא (?) au lieu de שנין שגיאן.
(2) Cf. Dan., iv, 24.
(3) Au lieu de זרובבל ou ששבצר.
(4) Comme s'il y avait תכליתה au lieu de אתרה.

CHAPITRE VI.

1. Ἐτότε Δαριάϐες ὁ βασιλᾶς ἔθεκεν ὁριζμὸ καὶ ψηλάφησαν 'σπίτι τῆς ἀναθήμησες ὃς Ͽησαυριοῦ βουλομένα[1] ἐκεῖ ἐν Βαϐήλ.

2. Καὶ εὑρέθην ἐν βίϐιλο (!)[2] ἐν ϖαλάτι ὃς ἐν Μαδαΐ τὸ καταπανοικεὶ ϖιτ7άκι ἕνα κ(αὶ) ἔτσι γραφὴ ἐν μέσι τῆς ἀναθημήσι της.

3. Ἐν χρόνο ἕνα εἰς Κόρες το̱ βασιλᾶ, Κόρες ὁ βασιλᾶς ἔθεκεν ὁριζμὸ 'σπίτι Ͽεοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὸ 'σπίτι κ̱τίσθη ὕσ(7)ερα[3] ὃς Ͽε(=υ)σιάζο(ν)τ̱ες Ͽε(=υ)σιάζματα καὶ Ͽεμέλα της δέθουν[4] ἀνάσ(7)ημά της ϖῆχες ἑξῆ(ν)τ̱α καὶ φάρδος (= ϖλάτος) της ϖῆχες ἑξῆ(ν)τα.

4. Ὄρδινοι ὃς ϖέτρα ϖελεκητὴ[5] τρεῖς καὶ ὄρδινοι ὃς ξύλο ἕνας καὶ ὁ ὅ(=ἔ)ξοδας ἀπὸ 'σπίτι τοῦ βασιλᾶ δώθη.

5. Καὶ ἀπατὰ ἀγ(γ)ὰ 'σπίτι Ͽεοῦ ὃς μάλα(γ)μα καὶ ἀσῆμι ὃς Νεϐουχαδνεσσὰρ ἔϐγαλεν ἀπὸ ναὸ ὃς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔφερεν εἰς Βαϐὴλ σ7ρέσ(=ψ)ου(ν)τ̱α καὶ ἔσθουν[6] εἰς ναὸ ὃς Ἱερουσαλὴμ εἰς ὕσ7ερνο[7] καὶ ἀφίση εἰς 'σπίτι Ͽεοῦ.

6. Τώρα Τατναΐ καπετάνος τοῦ ϖοταμοῦ Σεθὰρ-Βοζναΐ κ(αὶ) οἱ σύ(ν)τ̱ροφοί τους ὁρίσα(ν)τ̱ες[8] ὃς ἐν ϖέραμα τοῦ ϖοταμοῦ μακριὰ ἐσήτι ἀπ' ἐκεῖ.

(1) Comme si le texte portait מחתמין au lieu de מהחתין.
(2) Inconciliable avec באחמתא.
(3) Comme si c'était אחר au lieu de אתר.
(4) Comme ci-dessus, IV, 12.
(5) Comme si c'était גזת au lieu de גלל.
(6) Lu ויהו au lieu de ויהך.
(7) Comme s'il y avait לאחרה au lieu de לאתרה.
(8) Cf. ci-dessus, V, 6.

7. Ἀφῖτε εἰς δοῦλα ’σπίτι τοῦ Θεοῦ ἐτοῦτο καπετάνους Ἰεουδὰ καὶ γέρο(ν)τες Ἰεουδὰ ’σπίτι τοῦ Θεοῦ ἐτοῦτο κτίσουν (ἕ)ως τὸ τέλωμα [1].

8. Καὶ ἀπὸ ἐμὲν ἐδώθην ὁριζμὸς εἰς τὶ ὃς ποῖσετεν μὲ γέρο(ν)τες Ἰεουδὰ ἐτούτους εἰς κτισθεῖ ’σπίτι τοῦ Θεοῦ ἐτοῦτο καὶ ἀπὸ βίο τοῦ βασιλᾶ ὃς ἀπὸ χαράτσι ὃς πέραμα τοῦ ποταμοῦ ἐν γλ(= ρ)ήγορα ὁ ὄξοδος ἐσϊὶ δυναμένος εἰς ἄ(ν)δρες ἐτούτους ὃς οὐ ἀπαριασῇ.

9. Καὶ ὅτι ὃς χριάζο(ν)ται καὶ πούλα τρυγώνα καὶ κτῆνα καὶ βούβαλα[2] εἰς ἀνέβασι εἰς Θεὸ τοῦ οὐρανοῦ σιτάρι ἅλας κρασὶ καὶ λάδι ἐν λόγο τῶν γερέων ὃς ἐν Ἰερουσαλὴμ εἰς ἐσϊὶ διδαμένο εἰς αὐτοὺς (ἡ)μέρα ἐν ἡμέρα ὃς οὐ ἐν λαθασία.

10. Ὃς εἰς ἐσϊὶν προσφέρνο(ν)τες ἀνα-φαϊὲς (= παύσις) εἰς Θεὸ οὐρανοῦ κ(αὶ) εὐλόγο(ν)τες εἰς ζωϊὲς τοῦ βασιλᾶ καὶ (υ)ἱοῦ του.

11. Καὶ ἀπ’ ἐμὲν ἐθέτην ὁριζμὸς ὃς πᾶν ἄ(ν)θρωπος ὃς ἀλλάξει τὸ χαρτὶ τὸ ἐτοῦτο ’ξεῤῥιζωθῇ ξύλο ἀπὸ ’σπίτι του εἰς κρεμάσει ὃς κρεμάσθη ἀπάνου του καὶ ’σπίτι του κοπροθέσι ποιώθη ἐπὶ ἐτοῦτο.

12. Καὶ τὸν Θεὸ ὃς ἐπαίνουν[3] ὄνομά του ἐκεῖ πέσῃ πᾶν βασιλέος καὶ λαὸς καὶ ὃς ἁπλώσῃ χέρι του εἰς ἀλλάξει εἰς διάφθειρμα ’σπίτι Θεοῦ ἐτοῦτο ὃς ἐν Ἰερουσαλὴμ ἐγὼ Δαριάβες ἔδωκα ὁριζμὸ ἐν γοργὰ ποιώθη.

13. Τότε Ταττναῒ καπετάνος πέραμα τοῦ ποταμοῦ Σεθὰρ-Βοζναῒ καὶ σύ(ν)τροφοί τους (εἰ)ς ἰνέπιον ὃς ἔσ(τ)ειλεν Δαριάβες ὁ βασιλᾶς ’σὰν ἐτοῦτο ἐν γοργοσύνῃ ἔποικαν.

(1) Voir ci-dessus, v, 15.
(2) Comme s'il y avait מריאים au lieu de אמרין.
(3) Lu שבחין au lieu de שכן.

14. Καὶ γέρο ν᾽τες Ἰεουδὰ κτίο ντες καὶ καταβγοδώνο ν τες ἐν προφητεία Ἀγγαΐ τοῦ προφήτη καὶ Ζαχαρία υἱὸς Ἰδδὸ κ'αὶ ἔκτισαν καὶ θεμέλωσαν ἀπὸ ὁριζμὸ θεοῦ Ἰσραὴλ καὶ ἀπὸ ὁριζμὸ Κόρες καὶ Δαριάβες καὶ Ἀχασβερὸς [1] βασιλέος Παράς.

15. Κ(αὶ) ἐπλέρωσεν 'σπίτι ἐτοῦτο (ἕ)ως (ἡ)μέρα τρίτη εἰς μηνὰ Ἀδὰρ ὃς αὐτὴ χρόνος ἕξατος εἰς βασιλᾶ Δαριάβες τοῦ βασιλέου.

16. Καὶ ἔποικαν παιδιὰ Ἰσραὴλ οἱ ἱερέοι καὶ οἱ Λεβὶιμ καὶ περισσιὸ παιδιὰ τῆς ὀ(= ἐ)ξουρίας ἀναγανιζμὸ (= ἐγκαινισμὸ) 'σπίτι τοῦ θεοῦ ἐτοῦτο ἐν χαρᾶ.

17. Καὶ ἐπρόσφεραν εἰς ἀνάγανιζμὸ 'σπίτι τοῦ θεοῦ ἐτοῦτο τρυγώνα ἑκατὸν βῶδια διακόσια βουβάλα τετρακόσια καὶ χίμαρα(?) 'γιδιῶν εἰς ἁμαρτία ἐπὶ πᾶν Ἰσραὴλ δώδεκα εἰς μέτρος σκῆφτρα Ἰσραήλ.

18. Καὶ ἀνασ(τ)ήθηκαν οἱ ἱερέοι ἐν ἱερατία (ου ἐν μιράζματά) τους [2] καὶ οἱ Λεβὶιμ ἐν μιράζματά τους ἐπὶ δουλιὰ θεοῦ ὃς ἐν Ἰερουσαλὴμ 'σὰν γραμμένο ἐν χαρτὶ Μοσέ.

CHAPITRE VII.

12. Ἀχασβερὸς [1] βασιλᾶς βασιλέων εἰς Ἔζδρὰ τὸ ἱερέο γράφων τύπο ὃς θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ὁλοτέλο τώρα.

13. Ἀπὸ ἐμὲν ἐθέτην ὁριζμὸς ὃς πᾶν πρόθυμον ἐν βασιλ(εία) μου ἀπὸ λαὸ Ἰσραὴλ καὶ ἱερεοί του καὶ οἱ Λεβὶιμ οἱ εὑριζμένοι εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ ἐσὲν ἐσ(τ)ί [3].

14. Πᾶν ἀγναδιὰ ὃς ἀπὸ πρόσωπα τοῦ βασιλᾶ καὶ ἑφτὰ βουλευτάδες του ἔσ(τ)ειλεν εἰς ψηλαφήσει ἐπὶ Ἰεουδὰ καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐν τύπο θεό σου ὃς ἐν χέρι σου.

(1) Cf. ci-dessus, IV, 7.
(2) Cf. ci-dessus, IV, 7. Le traducteur ajoute : ככתוב בשופטים ה׳ לפלגות
(3) Cf. ci-dessus, V, 5.

15. Καὶ εἰς παλάτι[1] ἀσῆμι καὶ μάλα(γ)μα ὃς ὁ βασιλέος καὶ βουλευτάδες του ἐπροθυμεύτηκαν εἰς Θεὸ Ἰσραὴλ ὃς ἐν Ἰερουσαλὴμ σκήνωμά του.

16. Καὶ πᾶν ἀσῆμι καὶ μάλα(γ)μα ὃς εὑρέθην ἐν πᾶν καταπανοικεὶ Βαβὴλ μὲ τοῖς προθυμενὲς τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἱερέων προθύμοντες ἐν 'σπίτι Θεοῦ τους ὃς ἐν Ἰερουσαλήμ.

17. Πᾶν ἀγναδιὰ ἐτοῦτο ἐν γλ(=ρ)ήγορα ἀγόρασαν ἐν ἀσῆμι ἐτοῦτο τρυγώνα βῷδια βούβαλα καὶ κανίσκι τους καὶ σπο(ν)δίζμα τους καὶ πρόσφεραν αὐτὰ ἐπὶ τὸ Θε(=υ)σιαστήριο ὃς 'σπίτι τοῦ Θεοῦ ὃς ἐν Ἰερουσαλήμ.

18. Καὶ τὶ ὃς ἐπὶ ἐσὲν καὶ ἐπὶ ἀδερ(=λ)φοῦ σου ἀγαθύνη εἰς περισσιὸ ἀσῆμι καὶ μάλα(γ)μα εἰς ποῖσει 'σὰν Θέλημα Θεοῦ σας ποῖσετε.

19. Καὶ τὰ ἀγ(γ)ὰ ὃς δινουμένα εἰς ἐσὲν εἰς δοῦλα 'σπίτι Θεοῦ σου πλέρωσε (εἰ)ς ἰνέπιον Θεοῦ Ἰερουσαλήμ.

20. Καὶ περισσιὸ χρεία 'σπίτι Θεοῦ σου ὃς πέσῃ εἰς ἐσὲν εἰς χάριζμα δώθῃ ἀπὸ 'σπίτι Θησαυροῦ τοῦ βασιλέου.

21. Καὶ ἀπὸ (ἐ)μὲν Ἀχασβερὸς ὁ βασιλέος ἐθέτην ὁριζμὸς εἰς πᾶν τοὺς Θησαυρίους ὃς ἐν πέραμα τοῦ ποταμοῦ ὃς πᾶν ὃς γυρεύσῃ σας Ἔζδρὰ ὁ ἱερέος γράφων τύπου ὃς Θεοῦ οὐρανοῦ ἐν γλ(=ρ)ήγορα καμῶθῃ.

22. (Ἕ)ως ἀσῆμι κα(ν)ταριὰ ἑκατὸν καὶ ὃς σιτάρι μόδια ἑκατὸν καὶ ὃς κρασὶ μέτρα (ou βούτες) λάδι ἑκατὸν καὶ ἅλας ὃς οὐ γραφή.

23. Πᾶν ὃς ἀπὸ ὁριζμὸ Θεοῦ οὐρανοῦ ποιώθῃ γοργὰ εἰς 'σπίτι Θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ὃς οὐ εἰς ἐστὶ ὀργὴ ἐπὶ βασιλᾶ τοῦ βασιλέου καὶ (υ)ἱοῦ του.

[1] Lu ולהיכלא au lieu de ולהיבלא.

24. Καὶ εἰς ἐσᾶς Φανέρωμα ὃς πᾶν οἱ ἱερέοι καὶ οἱ Λεβὶιμ οἱ μη(—ε)λωδήσαδες κ(αὶ) οἱ ἀναλαγήσαδες [1] κ(αὶ) οἱ τραγουδήσαδες [2] δουλεύγων 'σπίτι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐτοῦτο μίρα κανίσκι καὶ δῶρα οὐκ ἐσὶν (ἐ)ξ(ουσ)ιάζων εἰς ὑψώσει ἀπάνου τους.

25. Καὶ σὺ Ἐζδρὰ 'σὰν σοφία Θεοῦ σου ὃς ἐν χέρι σου μετρήσε [3] κριτάδες καὶ κριτάριους ὃς ἐσοὺν κρίνο(ν)τες εἰς πᾶν λαὸ ὃς ἐν πέραμα τοῦ ποταμοῦ εἰς πᾶν γνόγο(ν)τες τύπους Θεοῦ σου καὶ ὃς οὐ γνοϊή Φανερώσετέ τους (ou μαθήψετέ τους).

26. Καὶ πᾶν ὃς οὐ ἐσὶὶ κάμνων τὸ τύπο ὃς Θεοῦ σου καὶ τὸ τύπο ὃς τοῦ βασιλέο ἐν γοργοσύνη κρίσι ὃς οὐ ἐσὶὶ κάμνων ἀπ' αὐτοὺς ἂν εἰς Θανατὸ ἢ ξεῤῥιζμὸ ἢ εἰς ζήμνωμα βίου καὶ εἰς Φυλάκαζμα.

JÉRÉMIE.

CHAPITRE X.

11. 'Σὰν ἐτοῦτο εἴπητε εἰς αὐτοὺς· Θεὸ ὃς οὐρανὸ καὶ ἡ γῆς οὐ ἐδούλεψαν ἀπολέσουν ἀπὸ ἡ γῆ ἀπὸ κατώθιον οὐρανὸ ἐτοῦτοι.

(1) Par une fausse étymologie, תרעין tiré de תרועה. Cf. Dan., ii, 40.

(2) Le traducteur, en donnant ce sens à נתינים, aurait-il pensé à נתן קול?

(3) Fausse traduction du verbe מנא, au lieu de καθίσῖα.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MONUMENTS ET HISTOIRE

DE LA PÉRIODE COMPRISE

ENTRE LA FIN DE LA XIIe DYNASTIE ET LA RESTAURATION THÉBAINE,

PAR

M. R. WEILL.

(SUITE ET FIN.)

CHAPITRE VIII.

LE MONDE PHARAONIQUE DU TEMPS DES SEBEKHOTEP ET SES RELATIONS AVEC LA XIIe DYNASTIE.

Résumons les faits acquis. Les Sebekhotep et Nofirhotep de Thèbes, continuateurs des premiers fidèles de la XIIe dynastie, ces Amenemhat-Senbef, Ameni-Antef-Amenemhat, etc., dont ils semblent à certain moment se déclarer les fils, restaurateurs d'une tradition ancienne en opposition avec celle généralement régnante chez les Antef et les Sebekemsaf, proclament qu'ils sont les héritiers de la XIIe dynastie, et ils ont pour contemporains, dans le Delta, de petits princes à scarabées de la première période «hyksôs», dont certains se parent des noms solaires de la XIIe dynastie, notamment de celui d'Amenemhat III. Nous allons rencontrer maintenant d'autres successeurs légitimes, ou soi-disant tels, de la grande famille antérieure; le plus remarquable d'entre eux est un roi chez lequel on retrouve cette particularité de vouloir se rattacher spécialement à Amenemhat III : il s'agit de l'Aouabre Hor bien connu de Dahchour, dont nous allons voir que, selon

toute apparence, il vivait au temps même de Khanofirre Sebekhotep.

I

AOUABRE HOR.

On sait que le tombeau d'Aouabre Hor, découvert par J. de Morgan à Dahchour, faisait partie d'une série de caveaux alignés dans l'intérieur de l'enceinte de la pyramide d'Amenemhat III, véritables dépendances de la pyramide, aménagées pour servir à la sépulture des membres de la famille du roi ou de ses principaux serviteurs. Le roi trouvé là en 1894 possédait un mobilier funéraire admirable dont les pièces les plus remarquables étaient le grand naos en bois et la grande statue en bois qui décorent le musée du Caire; la statue est anépigraphe [1], tandis que du haut en bas des montants de la porte du naos, en une colonne de chaque côté se répétant en disposition symétrique et de manière rigoureusement identique, on lit : [2] [hiéroglyphes]. Une autre petite statue en bois doré porte [3], sur le socle : [hiéroglyphes], et sur deux vases on trouve [4] : [hiéroglyphes]

(1) Morgan, *Fouilles à Dahchour*, I (1894), pl. XXXIII-XXXV, belles reproductions; cette statue a été plusieurs fois reproduite depuis lors.

(2) Morgan, *loc. cit.*, p. 91, 93. — Pour ce naos comme pour tous les autres objets au nom du roi qu'on va citer, voir Gauthier, *Rois*, I, p. 317-318.

(3) Morgan, *loc. cit.*, p. 90, 95; Breasted, *A History*, fig. 88.

(4) Morgan, *loc. cit.*, p. 90, 95; Reisner, *The dated Canopic Jars of the Gizeh Museum*, dans *Ä.Z.*, XXXVII (1899), p. 62.

. Le cercueil[1] a la mention royale sous la forme . Sur une grande stèle dans le tombeau[2] alternaient et , et la dernière de ces deux mentions se trouvait aussi sur une stèle plus petite, ainsi que sur un autel circulaire[3]. La caisse à canopes dont le sceau en terre devait donner lieu à tant de débats, est[4] aux noms de ; et des quatre vases qu'elle renfermait[5], deux portent , et les deux autres, [6].

Il résulte de toutes ces mentions que la titulature complète du roi comprend les éléments que voici :

Horus *Hotep ab-taoui;*
Nibti Nofir-khaou;
Horus d'Or *Nofir noutirou;*
Roi du Sud et du Nord *Aou-ab-re;*
Fils du Soleil *Hor*.

(1) Jéquier, dans Morgan, *Fouilles à Dahchour*, I, p. 101-102; Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (dans *Cat. gén. Caire*), II, p. 84-85 (Caire, n° 28106).
(2) Morgan, *loc. cit.*, p. 94.
(3) *Ibid.*, p. 94, 95.
(4) *Ibid.*, p. 102-104.
(5) *Ibid.*, p. 106.
(6) Sur la curieuse particularité de cette manière d'écrire le nom *Hor*, qu'on rencontre sur tous les objets du tombeau à l'exception de la petite statue et du grand naos en bois, qui ont *Hor* par le faucon comme il est écrit d'habitude, voir Lacau, *Ä.Z.*, LI (1914), p. 61 (dans *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*).

Les analogies de cette titulature sont extrêmement remarquables. Deux noms, immédiatement, le nom d'Horus et le nom de *nibti*, font prendre place au roi à côté de Khanofirre Sebekhotep, qui est Horus *Ankh-ab-taoui* et *nibti Ouaz-khaou*[1], et l'on observe, de plus, que le nom de *nibti* du roi Hor est déterminé par un procédé exactement semblable à celui qu'on employa pour Khanofirre et Khasekhemre : les noms de *nibti* de ces derniers Pharaons, *Ouazkhaou* et *Apmat*, étaient pris dans les noms solaires de deux prédécesseurs de la famille *Sekhemre*, à savoir Sekhemre-*Apmat* Antef-â et Sekhemre-*Ouazkhaou* Sebekemsaf, et, tout à fait de même, le nom de *nibti* de Hor est pris dans le nom solaire de l'ancien Sekhemre-*Nofirkhaou* Oupouaitemsaf. Quant au nom d'Horus d'Or *Nofir-noutirou*, il a son analogue dans celui de Khaankhre, le successeur de Khanofirre, , à propos de quoi nous avons déjà (au précédent chapitre, § IV) rappelé le nom d'Horus très semblable *Hotep-noutirou*, qui fut celui de Senousrit II. Si l'on passe maintenant aux deux noms de cartouches, on verra que *Aou-ab-re* est étroitement apparenté avec *Ouah-ab-re*, nom solaire de Ia-ab, et avec *Nofir-ab-re*, nom solaire d'un certain prince de la série *Amra*, — deux personnages reconnus ci-avant (précédent chapitre, § V) comme de proches voisins de Khanofirre; on verra aussi que Hor a ce caractère commun avec *Ia-ab* d'être un simple nom de particulier, sans apparence royale.

Toutes ces rencontres sont, comme on voit, extrêmement concordantes; elles rapprochent le roi tantôt de Khasekhemre, tantôt de Khanofirre, tantôt de Khaankhre; mais les analogies avec Khanofirre sont les plus nombreuses et les plus remarqua-

[1] Nous avons fait remarquer d'ailleurs, à propos de ces deux noms de Khanofirre Sebekhotep, que leur forme reproduisait les formes du nom d'Horus d'Amenemhat-Senbef, *Meh-ab-taoui*, et du nom de *nibti* d'Ameni-Antef-Amenemhat, *Sekhemkhaou* (voir ci-avant, précédent chapitre, § III).

bles, et par suite l'époque de Khanofirre est, pour le roi Hor, la plus probable. Une indication chronologique supplémentaire est apportée par un intéressant scarabée sur lequel on lit la légende : en une petite colonne qu'encadre, symétriquement, un décor pseudo-hiéroglyphique composé avec les éléments . On connaît deux exemplaires de ce scarabée[1]. Son caractère « hyksôs » saute aux yeux, et l'on voit combien il est analogue au scarabée cité plus haut (précédent chapitre, fin du paragraphe IV) sur lequel les noms de Khanofirre et de Khaankhre se présentaient mariés en une forme graphique unique , encadrée de pseudo-hiéroglyphes. Ici de même nous avons, reliés par le signe solaire central, les noms de *Aouabre* et de *Khakare*; et de même que l'autre scarabée avait apporté confirmation du voisinage immédiat de Khaankhre avec Khanofirre, de même ici nous sommes en droit de conclure que Aouabre et Khakare sont contemporains. Or, ce Khakare, nous le connaissons bien : ce n'est pas Senousrit III comme on a pu jusqu'à présent le comprendre, c'est un Anra, un petit roi des scarabées du type étranger examinés au précédent chapitre (§ V), où nous avons vu que sa date, à lui aussi, est celle de Khanofirre : l'indication qui en résulte pour Aouabre concorde

[1] Un de ces exemplaires au British Museum, n° 37652 : BUDGE, *Kings* (1908), I, p. 61, et HALL, *Catalogue of Egyptian Scarabs... in the Br. Museum*, I (1913), n° 137, p. 14. Un autre a été copié au Caire, chez un particulier, par LEGRAIN, voir ses *Notes d'inspection*, XXIII. *Un scarabée à double nom royal*, dans *Annales du Service*, VI (1905), p. 137-138, et cf. GAUTHIER, *Rois*, I, p. 309 et 318. — Cf. un scarabée de type différent du roi, avec encadré d'ornements pseudo-hiéroglyphiques formés avec les éléments : BUDGE, *Cat. of the Lady Meux Collection* (1896), n° 376, p. 196, et *A History*, III, p. 77; FRASER, dans *P.S.B.A.*, XXI (1899), p. 153, pl. II, n° 25; LEGRAIN, *loc. cit.*, dans *Ann. du Service*, VI (1905), p. 137; GAUTHIER, *Rois*, I, p. 318.

exactement, comme on voit, avec celles obtenues d'autre part tout à l'heure.

La boîte à canopes trouvée dans le tombeau était entourée, comme il a été souvent rappelé, d'une ficelle que retenait un sceau en terre portant l'empreinte (cartouche hiéroglyphique)[1], qui se lit le plus probablement *Nematre*. Qu'un certain roi Nematre ait été en rapport avec Aouabre Hor, cela résulte d'autre part de la petite plaquette carrée qu'Erman a fait connaître en 1895, et dont une face montre le roi Hor, (cartouche hiéroglyphique), en adoration devant le Faucon d'Edfou, (hiéroglyphes), perché sur son *serekh*, tandis que sur l'autre face l'uræus du Nord accompagne un cartouche royal (cartouche hiéroglyphique), *Nematre*[2]. Il est à peine besoin, après tout ce qu'on a vu antérieurement, d'ajouter que ce Nematre n'a rien de commun avec Amenemhat III, et nous avons assez longuement étudié les *Nematre* et *Khakhopirre* des scarabées «hyksôs» de la première période, contemporains de Khanofirre[3], pour ne pas nous étonner de rencontrer l'un d'eux en contact avec cet Aouabre Hor qui est également de l'époque de Khanofirre. La plaquette qu'on vient de citer est un de ces petits monuments aux noms de deux rois voisins ou associés, fréquents à cette époque, et dont les scarabées dont on parlait tout à l'heure, de Khanofirre avec Khaankhre, ou d'Aouabre avec Khakare, sont d'autres exemples; la plaquette apparente Aouabre avec un certain Nematre qui lui a survécu et a présidé aux opérations de son ensevelissement, puisque c'est à son nom que la boîte à canopes du roi défunt fut scellée.

(1) Morgan, *Fouilles à Dahchour*, I, p. 105 et pl. XXXVII.

(2) Berlin n° 7670; Erman, *Der König Horus*, dans *Ä.Z.*, XXXIII (1895), p. 142-143.

(3) Voir ce qui concerne ces monuments et ces personnages au précédent chapitre, § VI, et surtout antérieurement, *Les Hyksôs*, Compléments, § III, C.

Ces constatations sont tellement simples, on les fait si facilement et avec le bénéfice d'une si évidente certitude, qu'il faut un effort, ensuite, pour comprendre la longue discussion à laquelle a donné lieu ce pauvre cachet de terre, avec le nom de *Nematre* dont on ne se figurait pas qu'il pût appartenir à une autre personne que l'Amenemhat III de la XIIe dynastie. Maspero cependant aperçut la vérité immédiatement, au moins en ce qui concerne l'époque d'Aouabre, et comme suite au rapport adressé par Morgan au moment de la découverte, il déclara [1] qu'il ne fallait pas songer à intercaler un roi nouveau dans la XIIe dynastie, que l'Aouabre découvert était identique à l'un des deux Aouabre enregistrés par le papyrus de Turin, et qu'il était à placer, par suite, dans la XIIIe dynastie [2]. Morgan répondait, brièvement, qu'il n'était pas sûr de l'époque; mais qu'il ne lui «semble guère admissible que la caisse renfermant les canopes d'un roi de la XIIIe dynastie ait été cachetée par un souverain de la XIIe dynastie antérieur de 150 ans au moins au règne du défunt [3]». D'accord avec lui, son collaborateur Jéquier range le roi Hor dans la XIIe dynastie, pense que le «sceau d'Amenemhat III» détermine son époque, et qu'il fut un associé au trône d'Amenemhat III, mort avant lui [4]. Exactement de la même manière raisonne et conclut H. Brugsch [5].

Étrange aberration, qui empêchait même de songer qu'un

[1] *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, séance du 4 mai 1894, et lettre à Morgan du 30 avril 1894; cités et discutés par MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, p. 105. Cf. MASPERO, *Histoire*, I (1895), p. 530 et n. 11, 532 et n. 1.

[2] Maspero ajoutait que le protocole d'Aouabre Hor est modelé sur celui des rois de la XIIe dynastie, mais cela est inexact; la seule analogie de ce protocole avec les titulatures de la XIIe dynastie ressort, nous l'avons vu, de la forme du nom d'Horus d'Or, apparenté avec celui de Senousrit II.

[3] MORGAN, *loc. cit.*, p. 105.

[4] JÉQUIER dans MORGAN, *loc. cit.*, p. 126-128.

[5] Lettre de H. Brugsch du 29 mai 1894, dans MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, II (1895), p. 107-109.

vieux sceau d'Amenemhat III eût pu être utilisé par la suite, pour les opérations de la sépulture d'un roi enterré au pied de la pyramide de ce même Amenemhat III! Cette idée si simple apparaît pour la première fois chez Petrie en 1899; Petrie ne doute pas que le sceau de Nematre n'appartienne à Amenemhat III, mais il se refuse à admettre l'existence d'un nouveau roi à côté de lui, et explique l'emploi ultérieur du sceau d'Amenemhat par le souvenir que le grand roi devait avoir laissé à l'époque suivante [1]. Au mépris de cette interprétation raisonnable des choses, Gauthier, en 1908, revient à penser que la caisse à canopes a été scellée par Amenemhat III, que le roi Hor est de son époque, que sa situation entre Senousrit III et Amenemhat III est certaine [2]. La même illusion est partagée, en 1909, par Ed. Meyer [3].

Toute incertitude de ce côté a disparu pour nous, qui savons qu'Aouabre est contemporain de Khanofirre, et qu'à l'époque de ces rois il y avait des Nematre sans nulle parenté avec celui de la XIIe dynastie. Mais il n'en subsiste pas moins ces faits importants, qu'Aouabre est en rapport étroit avec un de ces petits rois qui se paraient des noms solaires de la dynastie antérieure, que ce Nematre, qui prétend faire revivre en lui Amenemhat III, veille à la sépulture d'Aouabre, et qu'il lui aménage son tombeau dans les dépendances mêmes de la pyramide de ce grand Amenemhat. Il se dégage de tout cela, très nettement, que les deux rois Aouabre Hor et Nematre avaient une dévotion particulière au souvenir d'Amenemhat III, qu'ils s'attachaient à le traiter comme un ancêtre dont on a le droit de prendre le nom et auprès duquel on a sa place marquée, en

(1) Petrie, *History*, I (1899), p. xxi-xxii (addenda). Petrie fait ressortir, de plus, des affinités archéologiques entre la statue de Hor et les statues des Sebekhotep.

(2) Gauthier, *Rois*, I, p. 317, n. 1.

(3) Ed. Meyer, *Gesch.*, I, ii (1909), p. 267

somme, qu'ils prétendaient être ses descendants et ses héritiers. Ce besoin d'affirmation légitimiste, si naturel chez les princes débiles de l'Égypte morcelée que nous connaissons à entrevoir, est le même qui se manifeste à la même époque, nous l'avons vu, du côté des Nofirhotep et Sebekhotep aux noms solaires d'un type «XII[e] dynastie» si caractéristique; mais dans cette course à la légitimité le petit roi de Dahchour, moins puissant que son contemporain de Thèbes, avait sur lui l'avantage de posséder dans son domaine les tombeaux des ancêtres désirés, et il n'est pas douteux que dans la Moyenne-Égypte on ne cherchât à en tirer un certain prestige.

Le nom de Nematre paraît encore sur d'autres petits monuments de cette époque. Voici un scarabée[1] dont l'inscription met face à face deux cartouches royaux avec noms solaires :



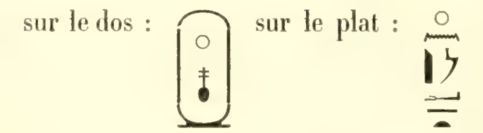
Les deux cartouches en vis-à-vis sont séparés par une colonne centrale de pseudo-hiéroglyphes ☥ et ‡, qui donnent à l'inscription un certain caractère «hyksôs»; mais d'après le signe du vautour qui surmonte leurs noms, ce Nematre et ce Nofir-

[1] Coll. J. Ward : Griffith, dans *P.S.B.A.*, XIX (1897), p. 293, et reproduction dans *P.S.B.A.*, XXII (1900), p. 313. Griffith voudrait retrouver, dans le *Nematre* de ce petit monument, le roi Nekhanematre Khenzer (ci-avant, chap. II, § II), et ce serait assez l'avis, d'autre part, d'Ed. Meyer, *Nachträge zur äg. Chron.* (1908), p. 37, n. 1. Cette identification, injustifiée et qui serait des plus incommodes, paraît suggérée par l'analogie du scarabée avec l'autre objet décrit par nous ensuite, sur lequel, comme nous allons voir, le même nom de *Nematre* pourrait facilement être interprété comme étant celui de *Nekhanematre*.

kare sont des *Rois du Sud*, à mettre par suite à côté des rois de la famille thébaine plutôt qu'à côté du roi Hor. Il se dégage de là une observation intéressante, relative au domaine dans lequel on rencontre les scarabées du type «hyksôs» : de même que les Thébains du temps des Sebekhotep, notamment Khanofirre, ont, dans le Delta, des scarabées «hyksôs» de *Rois du Nord*, de même il existe des scarabées «hyksôs» de *Rois du Sud*, très probablement fabriqués dans le Sud, et l'on voit ainsi que le type de ces scarabées était arrivé, vers le temps de Khanofirre, à se répandre dans la vallée entière.

Voici un autre objet de même espèce, connu par deux exemplaires remarquablement semblables, un scarabée de Berlin et un scarabée de Londres qui portent les inscriptions suivantes :


Berlin[1] :



Londres[2] :



D'après l'écriture singulière du deuxième nom, on pourrait se demander, avec Erman, s'il n'est pas à lire *Ne-kha-Nematre*, le dernier signe, ▬ apparent, étant en réalité un ●, et le nom

(1) Erman, *Der König Nefer-re*, dans *Ä.Z.*, XXXIII (1895), p. 143.

(2) Br. Museum, n° 16754 = Hall, *Catalogue* etc., I (1913), n° 154, p. 16.

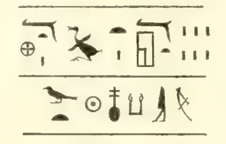
se trouvant identique, par suite, au premier nom de Khenzer de la stèle connue du Louvre (ci-avant, chap. II, § II). Mais l'analogie avec l'autre scarabée que nous venons de décrire, la correspondance des noms *Nofirkare* et *Nofirre,* montrent que très probablement les deux autres noms royaux, très semblables entre eux aussi, sont foncièrement identiques de la même manière, et par suite que, sur les scarabées de Berlin et Londres, il faut lire simplement *Nematre,* en admettant la présence irrégulière d'un trait horizontal ou d'un ▬ redoublé au-dessous du ⌴.

Il résulte de là qu'un nom royal, écrit *Nofirkare* ou *Nofirre*, se présente plusieurs fois comme associé au nom de *Nematre,* sur des petits monuments analogues à ceux où l'on trouve associés *Nematre* et *Hor, Aouabre* et *Khakare,* et aussi, comme nous savons, *Khanofirre* et *Khaankre :* il faut donc joindre les noms de *Nofirkare* et *Nofirre* à ceux des petits rois, des monuments « hyksôs » ou autres, qui se manifestent à l'époque des Sebekhotep. Remarquons que ces deux noms nouveaux ne sont pas complètement inconnus par ailleurs. La titulature encadrée de pseudo-hiéroglyphes, se présente sur deux scarabées au moins[1]. Le nom de Nofirkare, lui aussi, se rencontre assez fréquemment sur des scarabées, et, beaucoup plus remarquablement, il figure dans la composition du nom d'un certain vizir *I-merou-Nofirkare*, qu'on trouve mêlé à des affaires intéressant le souvenir d'un roi Sebekhotep : d'où résulte, comme on voit, une confirmation de la date de ce nom de Nofirkare. Le monument qui nous apporte ce renseignement est une statue provenant de Louxor, aujourd'hui au Louvre[2]; elle est en grès, et représente un personnage de-

[1] Un à Berlin, n° 9507 : *Ausf. Verzeichniss*, 1899, p. 416; un dans la collection Grant : NEWBERRY, *Scarabs*, XX, 13 et p. 149.

[2] MARIETTE, *Karnak*, pl. 8, r et texte, p. 45; PIERRET, *Mélanges d'arch. égyptienne*, III (1876), p. 63. Cf. WIEDEMANN, *Gesch.*, p. 273, n. 2.

bout, un peu plus grand que nature, portant sur la poitrine une première inscription en deux lignes (de droite à gauche) :



Le montant postérieur, à faces planes et verticales, qui renforce la stabilité de la statue, porte une autre inscription plus longue, en deux colonnes juxtaposées, gravées face à droite. Le texte donne :

(1) … (2) …. La statue a été donnée à I-merou-Nofirkare, comme on voit, «par la faveur royale», et en récompense des travaux accomplis pour le roi, dans le «Palais des millions d'années (nommé?) *Hotep-ka-Sebekhotep*». Il est clair que le roi Sebekhotep et le roi Nofirkare, dont les noms ont servi à former celui de l'édifice et celui du personnage, doivent être à peu de chose près contemporains. On se rappelle, d'autre part, que *Nofirkare* est aussi le nom solaire de l'un des deux princes obscurs, Binpou et Ahmès, nommés sur le socle d'une statue d'Harpocrate dont nous avons parlé à plusieurs reprises[1]. Cette dernière rencontre est d'un grand intérêt historique : elle tend à montrer que l'époque de Khanofirre, dont nous savons déjà qu'elle est celle de la première période «hyksôs», est aussi voisine de l'époque des Ahmès prédécesseurs de la XVIII[e] dynastie.

[1] Voir *Les Hyksôs*, section II, chap. I, et Compléments, § II, B.

II

CONDITIONS DE LA ROYAUTÉ EN ÉGYPTE
DEPUIS LA FIN DE LA XII[e] DYNASTIE JUSQU'AU TEMPS
DES SEBEKHOTEP.

De tous les faits qu'on a vus paraître au cours de ce chapitre et du précédent, il ressort qu'au temps des rois de la famille *Kha-[X]-re,* — Khasekhemre Nofirhotep, Khanofirre Sebekhotep, Khaankhre Sebekhotep, auxquels il faut probablement adjoindre, comme parent, le très peu connu Khahotepre Sebekhotep, — vivaient et régnaient d'autres Pharaons très nombreux, dont la date centrale paraît être celle du règne de Khanofirre.

Il y avait d'abord les princes des scarabées «hyksôs» de la première époque, ou *époque d'Anra :* Asiatiques du groupe *Iakeb* ou *Iakebher,* princes *Ouazed, Nesebekre* et autres, princes *Nematre, Khakhopirre, Khakare Anra,* aux noms solaires renouvelés de la XII[e] dynastie, prince *Nofirabre Anra ;* il faut leur adjoindre le *Khaousirre* des scarabées du même type, et le petit roi *Matre Sebekhotep.* Tous se présentent comme contemporains de Khanofirre. Tous, très probablement, étaient de petits princes du Delta, Asiatiques ou indigènes, que Khanofirre ou son prédécesseur avaient trouvés en place et auxquels ils imposèrent de manière plus ou moins effective la souveraineté thébaine, sans vouloir ou sans pouvoir leur ôter les titres d'une domination indépendante.

On trouve ensuite d'autres *Nematre* en Haute-Égypte, associés à certains princes *Nofirkare* ou *Nofirre,* et un autre *Nematre* encore, en relation avec l'*Aouabre Hor* de Dahchour, contemporain de Khanofirre et d'apparence plus réellement pharaonique que tous les autres; à côté de Hor enfin, un *Ouah-*

abre Iaab de localité inconnue, mais de l'époque de Khanofirre.

Petits et grands, tous ces rois se réclament du souvenir de la XII[e] dynastie et prétendent être ses héritiers. Par là, ils s'éloignent nettement des Antef et des Sebekemsaf qui ont précédé les Sebekhotep à Thèbes, et se rattachent, par delà les Antef, à la tradition des obscurs *Amenemhat* et *Senousrit* qui régnaient, à Thèbes également, peu de temps après la XII[e] dynastie, et dont les dispositions filiales à l'égard de la grande famille antérieure devaient être imitées, un instant seulement, par Noubkhopirre Antef. La révolution de palais qui mit Khasekhemre sur le trône, après le règne de Sekhemre-Souaztaoui, se fit peut-être au nom d'une restauration légitimiste, et par tout le pays, à partir de ce moment, le respect des illustres ancêtres revendiqués ne devait plus décroître.

La royauté des Sebekhotep est faible et encore imparfaitement assise. Les innombrables petits princes dont on vient d'énumérer quelques-uns se partagent une Égypte morcelée à l'extrême, sous la suzeraineté que la maison thébaine, à ce qu'il semble, a réussi à faire reconnaître en principe. Il y a là un progrès considérable, et tel qu'il n'est pas téméraire de penser qu'au temps des Sebekhotep et sous leur impulsion, il se dessinait une véritable reconstitution de l'unité politique et royale. Mais à ce moment même le pays devait présenter un singulier tableau, sous ces Thébains qui commandaient au pays entier mais toléraient des sheikhs asiatiques dans le Delta, un Aouabre Hor en Moyenne-Égypte, un Ouahabre Iaab on ne sait où; bizarres souverains que le sentiment de leur faiblesse, à ce qu'on dirait, pousse à s'associer en inscrivant sur un monument deux noms royaux côte à côte : ainsi font, en diverses combinaisons, Aouabre Hor, un Khakare, de plus ou moins nombreux Nematre, des Nofirkare et des Nofirre; ainsi font de même, au sein de la famille dominante, Khasekhemre avec Kha-

nofirre, Khanofirre avec Khaankhre[1]. Rien de tout cela, d'ailleurs, n'était nouveau à leur époque, et dans l'Égypte désorganisée depuis longtemps on avait certainement l'habitude de voir des rois associés et des rois secondaires. On se rappelle ce qui concerne plusieurs petits rois rencontrés, précédemment, parmi ceux des familles thébaines de l'époque antérieure, notamment Sekhemre-Nofirkhaou Oupouaitoumsaf, auquel nous avons donné place, par analogie, à côté de Sekhemre-Ouazkhaou Sebekemsaf, et Sekhemre-Smentaoui Thouti, que nous avons inscrit à côté de Sekhemre-Seshedtaoui Sebekemsaf et de Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep. Ces fantômes de souverains sont très gênants parce qu'on ne sait au juste où les mettre, et que, très insignifiants de toute évidence, ils coupent illogiquement le développement des séries royales, à quelque place où l'on essaie de les intercaler : cessons de les intercaler, considérons-les comme des Pharaons subordonnés, plus ou moins précisément cantonnés, avec leur couronne, dans une ville de province qu'ils gouvernent sous l'autorité des rois véritables, et l'histoire s'allégera en même temps que l'ordonnance des faits deviendra plus logique et plus simple. Le même procédé d'élimination pourrait sans doute être appliqué au très obscur Sekhemre-Gergtaoui Sebekhotep, proche voisin de Sekhemre-Souaztaoui Sebekhotep, nous le savons, mais qui n'a peut-être été, lui aussi, qu'un subordonné royal de cette époque.

Grâce aux renseignements acquis pour l'époque des Sebekhotep, nous pouvons également interpréter dans des conditions de précision et de certitude bien meilleures ce que le décret de Noubkhopirre Antef, à Koptos, nous avait déjà fait

[1] Le goût de ces légendes mixtes, sur de petits monuments, ne devait pas disparaître avec les Sebekhotep; au début de la XVIIIe dynastie on trouve encore une amulette portant, d'un côté, le nom solaire d'Ahmès, de l'autre, le nom solaire d'Amenhotep Ier : MARIETTE, *Cat. général Abydos*, n° 1421, p. 549.

entrevoir d'une situation dans laquelle le fractionnement, accepté par tous, était devenu le régime normal du pays. On se rappelle que dans ce document Noubkhopirre, qui se qualifie lui-même de *Roi du Sud*, parle à un moment donné pour « tout roi du Sud, tout prince faisant [fonctions de] roi du Sud. . . », et il résulte des conditions générales du texte qu'il ne s'agit point de rois à venir, mais de contemporains, de collègues royaux en exercice et dont l'existence est considérée comme la chose du monde la plus naturelle. Cette situation, que nous n'avons reconnue précédemment (chap. IV, § II) que sous certaines réserves, a perdu tout ce qui nous paraissait surprenant en elle; les contemporains royaux auxquels Noubkhopirre fait allusion sont des princes de ville revêtus de la qualité royale, sous lui ou à côté de lui, exactement comme ceux du temps de Khanofirre[1].

On voit ainsi qu'à l'époque des Antef, les conditions politiques de la Thébaïde étaient à peu de chose près les mêmes que sous leurs successeurs, les Sebekhotep; la seule différence dans l'état du pays paraît être que les Antef, encore très faibles et tout à fait confinés dans leur domaine du « Sud », ne croyaient pas pouvoir jeter les yeux sur ce qui se passait en dehors de la principauté thébaine et de ses alentours : signé par Khanofirre, au lieu de l'être par Noubkhopirre, le même

[1] PIEPER, en dernier lieu (*Ä.Z.*, LI [1914], p. 105, dans *Untersuchungen zur Geschichte der XIII. Dynastie*), interprète différemment les indications en question du décret de Koptos; d'après la manière dont il les comprend — à tort, je pense, — les potentats méridionaux contre lesquels la malédiction éventuelle du roi est dirigée, *ne pourront pas devenir rois d'Égypte*, et cela implique que le régime royal de l'Égypte à cette époque *était celui d'une monarchie élective*. De cela, Pieper voit une confirmation (*ibid.*, p. 102-103) dans le fait que plusieurs rois du groupe des Sebekhotep — Sekhemre-Souaztaoui, Khasekhemre, Khanofirre — sont fils de simples particuliers et nomment leurs parents, d'où il ressort qu'*un homme d'extraction non princière pouvait arriver régulièrement au trône*. Nous reviendrons ultérieurement à ces interprétations et déductions de Pieper, dont la conclusion ne paraît guère acceptable.

décret de Koptos mentionnerait sans doute de manière analogue les Pharaons multiples régnant en Égypte, mais à la place de «tout roi du Sud...» on lirait : «Tout roi du Sud et tout roi du Nord...» Ces *rois du Nord*, que Noubkhopirre Antef ne se permet pas de connaître, ils n'en existaient pas moins à son époque ; mais on ne sait rien d'eux, et il faut peut-être, pour trouver quelque trace de leur passage, rappeler les scarabées des tout premiers Asiatiques immigrés, les sheikhs Semken et Anther, si remarquablement apparentés avec ceux de la XIIe dynastie. Il se peut, cependant, que certains contemporains bas-égyptiens des Antef nous soient déjà apparus ; nous voulons parler des Pharaons de Tanis, *Smenkhkare Mermashaou* et son voisin probable *Nehsi*, que nous avons été conduits à examiner plus haut, en même temps que les rois du groupe des «Amenemhat complexes» qui succèdent à la XIIe dynastie (ci-avant, chap. II, § I), mais dont nous avons vu que la date est extrêmement incertaine. Ces Tanites, dont on sait seulement qu'ils sont antérieurs aux Apopi, peuvent aussi bien, dans l'état de nos connaissances, être contemporains des successeurs immédiats de la XIIe dynastie à Thèbes, ou bien des Antef ou Sebekemsaf, ou bien encore prendre rang parmi les vassaux des Sebekhotep, en même temps que Hor de Dahchour et que les Asiatiques du Delta. La même incertitude règne, nous le savons, en ce qui concerne un petit *Amenemhat* du Fayoum et un certain *Amou* d'Assiout.

De quelle manière la décomposition de l'Égypte de la XIIe dynastie s'est effectuée, nous avons cherché à l'apercevoir en étudiant les monuments de ses premiers successeurs, et il nous est apparu (voir ci-avant, chap. II, § III) qu'il n'y avait pas eu désagrégation lente, mais plutôt chute brusque dans l'anarchie au moment de la disparition de l'autorité royale. Rappelons que le fondateur de l'ordre nouveau, Sekhemre-khoutaoui, gouvernait encore effectivement l'Egypte entière,

que sous les Sekhemkare, immédiatement après, le maintien de ce pouvoir est déjà très douteux, et que les rois suivants du groupe, Ameni-Antef-Amenemhat, Senousrit, Rahotep, Ougaf, Anab, Khenzer, se manifestent exclusivement en Thébaïde sans dépasser la limite d'Abydos du côté du Nord. A ces rois thébains, les Antef ont succédé immédiatement. Cela résulte, d'abord, de la grande analogie des conditions de la petite monarchie thébaine au temps du premier groupe royal et du deuxième, et ensuite, d'une sorte de vérification négative, consistant en ce qu'il ne nous resterait ni événements, ni noms royaux à intercaler dans un intervalle supposé entre l'époque d'Ameni-Antef-Amenemhat et de Snofirabre Senousrit, et l'époque des premiers Antef : tous les Pharaons connus ont pris place, au cours des analyses antérieures, dans la chaîne ou le long de la chaîne que forment les familles liées des Antef, des Sebekemsaf et des Sebekhotep, à l'exception d'un petit nombre de rois qu'on n'a pas nommés encore et dont les groupes, nous le verrons un peu plus loin, succèdent immédiatement à celui des Sebekhotep à Thèbes. Comme le néant ne peut tenir aucune place, on est forcé d'admettre que les éléments chronologiques que nous possédons sont en contact ensemble, et, par suite, que nous tenons dès à présent la succession ininterrompue des événements et des règnes — dans l'ensemble, il va sans dire, et seulement en Haute-Égypte — depuis le moment de la disparition de la XII[e] dynastie jusqu'aux derniers des Sebekhotep dont nous avons fait l'histoire.

Les données d'une chronologie précise, seules, nous font défaut au cours de cette période, mais de nombreux indices portent à croire que, dans son ensemble, elle ne fut pas très longue. Tout au début, Sekhemre-Khoutaoui semble n'avoir pas régné plus de quatre ans, et l'on a d'un Sekhemre une date de l'an 2; Amenemhat-Senbef, Ameni-Antef-Amenemhat et les

autres rois de leur groupe, nous l'avons vu, sont très obscurs et n'ont probablement pas eu de longs règnes. Mais avec ce petit groupe sont en rapport Khanofirre Sebekhotep et son contemporain Aouabre Hor, par la manière dont ils déterminent les éléments de leurs titulatures, et l'on se demande alors si d'Ameni-Antef-Amenemhat à Khanofirre, par-dessus les Antef et les Sebekemsaf, il a pu s'écouler un nombre d'années très considérable : il semble que non, et la conclusion est corroborée par les caractères complexes du roi Ouahabre Iaab, contemporain des Sebekhotep, nous le savons, mais aussi en relation d'analogies avec le groupe des «Amenemhat complexes» et apparenté, par son nom personnel, avec le Menkhaoure *Anab* qui est de cette première période thébaine. De manière générale, enfin, il faut noter le culte universel qu'on rend dans l'Egypte entière, au temps des Sebekhotep, aux souvenirs de la XIIe dynastie, et qui exclut à peu près complètement la possibilité d'une grande distance historique.

De même que les monuments de Khanofirre nous permettent, par l'observation des noms du roi, de déceler la situation de voisinage relatif où il se trouve avec les premiers successeurs de la XIIe dynastie, de même encore c'est dans les monuments de Khanofirre et d'autres rois de son groupe que nous avons trouvé la liaison qui manquait, dans la direction opposée, entre l'histoire de la maison thébaine et les événements qui précédèrent le règne de Skenenre Tiouâ : on se rappelle les scarabées «hyksôs» de Khanofirre et de ses parents, d'où ressort le synchronisme des Sebekhotep et des Asiatiques du Delta, prédécesseurs des Apopi. De ce côté aussi, comme on voit, c'est le voisinage historique plus ou moins proche, et cela est confirmé par l'histoire du nom royal *Nofirkare,* qui paraît (voir précédent paragraphe) au temps des Sebekhotep et au temps des premiers Ahmès. Ces diverses ob-

servations ne font, d'ailleurs, que confirmer et préciser ce qu'ont montré depuis longtemps les analogies des monuments de la «XIIIe dynastie» avec ceux de la XVIIIe [1].

De toutes parts, en fin de compte, les lacunes historiques sont comblées, ou franchies par le fil de relations historiques précises, qui fixent, par rapport aux extrémités, la position des événements et des familles royales, déjà bien reliées entre elles la plupart du temps, mais dont l'ensemble flottait entre la XIIe dynastie et la XVIIIe. Maintenant il n'y a plus de flottement; l'ordre historique est arrêté, et l'on aperçoit, approximativement, la grandeur des intervalles chronologiques, encore que des données numériques précises nous manquent de manière complète. Le point d'attache central des relations historiques se trouve être l'époque des Sebekhotep, et particulièrement le règne de Khanofirre, ce pourquoi il était nécessaire, avant d'apercevoir lesdites relations, de conduire l'analyse monumentale, et l'étude historique de détail qui la suit, jusqu'au point où nous nous sommes arrêtés au précédent chapitre. Il est maintenant nécessaire de reprendre l'étude de détail à partir du moment où disparaît, à Thèbes, la famille des rois *Kha-[X]-re*, de manière à comprendre, s'il est possible, comment leur domination tomba sous les coups des Tanites, avant la contre-offensive et la définitive victoire des Thébains de la période suivante.

[1] Observations anciennes de Brugsch et de Lepsius, travaux et notes de Steindorff en 1895, W. M. Muller en 1898, Newberry en 1902 : voir ce que nous avons dit d'ensemble à ce sujet précédemment, *Les Hyksôs*, Introduction, § 1.

CHAPITRE IX.

LA DÉCADENCE DU ROYAUME DES SEBEKHOTEP ET LA CONQUÊTE DE LA THÉBAÏDE PAR LES SEPTENTRIONAUX.

I

LA FAMILLE MER-[X]-RE.

(*Rois Sebekhotep, Nofirhotep et autres.*)

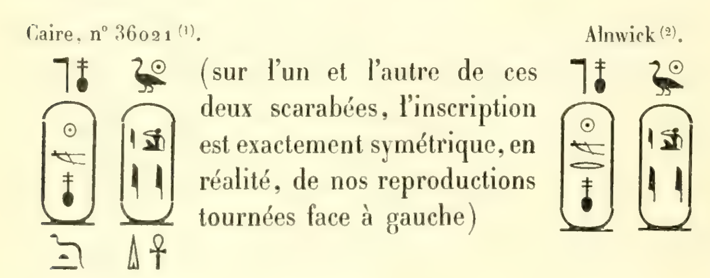
Voici un groupe de quatre ou cinq rois, très évidemment apparentés entre eux par la forme de leurs noms solaires, en *Mer-[X]-re,* et par les analogies que présentent les divers scarabées et statues que nous allons voir. Deux de ces Pharaons ont pour nom personnel celui de *Sebekhotep,* un troisième s'appelle *Nofirhotep;* cela indique tout de suite un voisinage probable avec la grande famille, précédemment étudiée, de Khasekhemre, Khanofirre et Khaankhre, et cette situation se confirme, à l'analyse des monuments, lorsqu'on observe les analogies qui paraissent au rapprochement de certaines statues et de certains scarabées. Voici donc une famille nouvelle, très obscure relativement, et cependant très proche de la famille des grands Sebekhotep et Nofirhotep de Thèbes. C'est à Thèbes également, nous allons le voir, que règnent les rois Mer-[X]-re, de sorte qu'il est à peu près impossible de voir en eux des Pharaons secondaires, vassaux et contemporains de la famille de Khanofirre, et que nous sommes obligés, au contraire, de leur donner une place chronologique propre, aussi près que possible des Kha-[X]-re, c'est-à-dire immédiatement avant eux ou immédiatement après. Or, avant les Kha-[X]-re, il n'y a pas de place, la succession des familles et le plus souvent des règnes étant d'ores et déjà établie, et les Sebekhotep-Nofirhotep succédant sans discontinuité aux Sebekemsaf, à

Thèbes, de la manière qu'on a vue aux précédents chapitres. La seule issue, en ce qui concerne la nouvelle famille des Mer-[X]-re, est donc de les inscrire immédiatement après les Kha-[X]-re, dont la royauté thébaine, entre leurs mains, devait décliner singulièrement vite.

Mernofirre Ai.

On possède, de ce roi, des scarabées assez nombreux, qui sont de deux types différents, le type aux deux cartouches et le type au seul cartouche solaire.

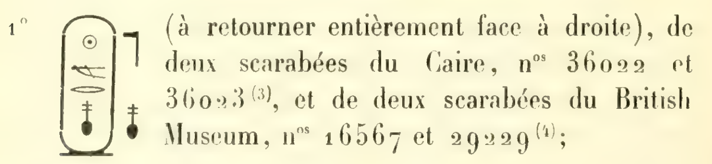
Le type aux deux cartouches nous est connu par deux spécimens, un au Caire, n° 36021, l'autre dans la collection d'Alnwick Castle :



Caire, n° 36021 [1]. — Alnwick [2].

(sur l'un et l'autre de ces deux scarabées, l'inscription est exactement symétrique, en réalité, de nos reproductions tournées face à gauche)

Le type au seul nom solaire est plus fréquent. On y pourrait distinguer plusieurs sous-types :



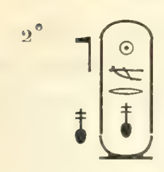
1° (à retourner entièrement face à droite), de deux scarabées du Caire, n°s 36022 et 36023 [3], et de deux scarabées du British Museum, n°s 16567 et 29229 [4];

[1] Mariette, *Mon. divers*, 48 *o*; Petrie, *Hist. Scar.*, n° 325, et *History*, I (1899), p. 220, fig. 132; Newberry, *Scarabs*, X, 19 et p. 123.

[2] Newberry, *Scarabs*, X, 18 et p. 123.

[3] Newberry, *Scarab-shaped Seals* (dans *Cat. général Caire*), pl. I, p. 6, 7.

[4] Hall, *Catalogue* etc., I (1913), n°s 195, 196, p. 20.

2°  (à retourner entièrement face à droite), d'un dernier scarabée du Caire, n° 36024 (1), d'un scarabée de Tell El-Yahoudiyeh (2), et de deux scarabées du British Museum, n[os] 37659 et 48945 (3);

3° Identique au sous-type précédent, mais le ⌉ tourné face à gauche, dans la position effective ⌉ : un scarabée au Louvre, un autre dans la collection Nash, peut-être un autre encore (4);

4° d'un scarabée de la collection Fraser (5).

Aux uns ou aux autres de ces quatre sous-types se rapportent de nombreux scarabées encore notés par Gauthier (*Rois*, II, p. 44-45), un autre au musée de Berlin (6), et un dernier à Londres (7).

Du tableau qui précède il convient de rapprocher immédiatement un scarabée de Khanofirre Sebekhotep noté précédemment, celui qui porte :

 (à retourner entièrement face à droite) (8) ;

(1) NEWBERRY, *Scarab-shaped Seals* (dans *Cat. gén. Caire*), pl. I, p. 7.
(2) PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities*, pl. IV A, n° B 4 = pl. IX, 116.
(3) HALL, *Catal.*, I, n[os] 197, 198, p. 21.
(4) Coll. Nash : NEWBERRY, *Scarabs*, X, 20 et p. 123 : au Louvre, scarabée sans numéro (copie personnelle); MARIETTE, *Mon. divers*, 48 *q*.
(5) FRASER, *Catalogue*, p. 8.
(6) Berlin, n° 10190 : *Ausf. Verzeichniss*, 1899, p. 416.
(7) Br. Museum, n° 40698 : HALL, *loc. cit.*, n° 199, p. 21.
(8) NEWBERRY, *Scarabs*, X, 10; cf. chez nous, plus haut, chap. VII, § III.

nous retrouvons là *exactement*, comme on voit, le sous-type n° 2 de Mernofirre au seul cartouche solaire, et cette rencontre est une de celles qui montrent la situation du voisinage immédiat où sont les *Mer*[*X*]*re* avec les *Kha*[*X*]*re*.

On a en outre de Mernofirre, depuis peu, quelques monuments en pierre. D'abord un fragment de linteau, trouvé à Karnak [1], provenant du placage en pierre de l'encadrement d'une petite porte, dans un édifice de briques sans doute très pauvre; il porte en une ligne horizontale, de droite à gauche :

Voici ensuite un pyramidion en granite noir, sur lequel on trouve dans un titre de fonction; sur une autre face du monument se voit le cartouche solaire, ; l'objet vient de Faqoûs [2].

Le roi Mernofirre Ai, comme on voit, construit à Karnak, et certains de ses monuments — le pyramidion de Faqoûs, le scarabée de Tell El-Yahoudiyeh — viennent de la Basse-Égypte. Il semble qu'il commandait encore, au moins nominalement, à l'Egypte entière.

Merhotepre Ani-Sebekhotep.

Il existe au Louvre un scarabée, signalé depuis longtemps [3], qui porte l'inscription (à retourner entièrement face à droite) :



[1] Legrain, *Notes d'inspection*, LX. *Sur le roi Marnofirri*, dans *Annales du Service*, IX (1908), p. 271-277; photographie p. 276.

[2] D'après Gauthier, *Rois*, II, p. 400. L'objet, entré au Caire en 1911, a été inscrit sous le n° 43267.

[3] Louvre, E 3310 : Devéria, *Notice sur le scarabée égyptien du roi An de la*

Ce scarabée, le seul connu, croyons-nous, du roi Merhotepre, est un monument de grande importance par son analogie caractéristique avec les scarabées de Mernofirre Ai vus tout à l'heure, du type aux deux cartouches; car on voit, par là, que Mernofirre et Merhotepre sont voisins, et cela est confirmé, outre la fraternité voulue des deux noms solaires, qui exprime la parenté, par la similitude des noms personnels, Ai et Ani.

De Merhotepre, on possède encore une stèle d'Abydos et une statue de Karnak. La stèle d'Abydos[1] est dédiée à Anubis; on y voit le roi vis-à-vis du dieu, avec, au-dessus des personnages, les légendes :

et

Quant à la statue de Karnak[2], en granite, c'est la première d'une intéressante série que nous allons voir, de même provenance, et qui comprend les plus importants des monuments des rois de la famille Mer-[X]-re; ce sont des statues assises, de grandeur naturelle ou plus petites que nature, et qui portent sur le siège, à droite et à gauche des jambes, deux inscriptions dont chacune se présente en une seule colonne verticale : les statues de Khanofirre et de Khaankhre nous ont familiarisés

XIII[e] ou de la XIV[e] dynastie, etc., dans *Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, XXV (1858), p. 121-125, et *Mémoires et fragments*, I (*Bibl. égyptologique*, IV), p. 119-122; PIERRET, *Cat. salle égyptienne*, n° 456, p. 106; PETRIE, *Hist. Scarabs*, n° 331, et *History*, I (1899), p. 220; WIEDEMANN, *Kleinere aeg. Insch.*, n° 83; NEWBERRY, *Scarabs*, X, 21 et p. 123.

(1) Caire, n° 20044 : LANGE et SCHAFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs* (dans *Cat. général Caire*), I, p. 54.

(2) Caire, n° 42027 : LEGRAIN, *Notes prises à Karnak*, IX. *Trois rois inconnus*, dans *Rec. de travaux*, XXVI (1904), p. 218-221; LEGRAIN, *Statues et Statuettes* etc. (dans *Cat. général Caire*), 1906, p. 16-17 et pl. XVII.

déjà avec cette disposition graphique. Sur la statue de Merhotepre on lit :

à droite :

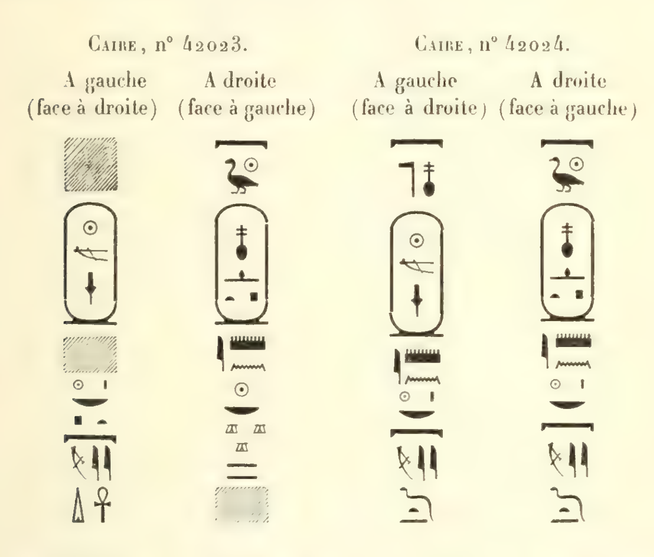
à gauche :

Le roi Merhotepre se présente ici, on le voit, comme ayant pour nom de deuxième cartouche, non celui d'Ani, mais celui de *Sebekhotep*. Deux suppositions sont possibles : ou bien il y a deux rois Merhotepre, ou bien existe le seul Merhotepre Ani, qui aurait échangé, à un moment donné, son nom personnel trop simple contre un nom plus illustre et d'apparence plus royale. La chose n'a pas, remarquons-le tout de suite, une grande importance au point de vue historique, car, s'il y a deux rois Merhotepre, ils sont forcément très voisins; il est établi déjà, en effet, que Merhotepre Ani est très voisin de Mernofirre Ai, très voisin lui-même de Khanofirre Sebekhotep, et de l'examen des diverses statues qu'on va voir il ressortira que Merhotepre Sebekhotep fait partie d'un groupe très voisin de Khanofirre et Khaankhre : d'où il ressort que Merhotepre Ani et Merhotepre Sebekhotep ne peuvent être que très voisins entre eux. C'est une raison assez forte, d'ailleurs, de croire à leur identité, car la reprise du nom solaire d'un prédécesseur proche est extrêmement difficile à admettre.

Thèbes et Abydos sont, comme on voit, les seuls points de provenance certains des monuments de Merhotepre (Ani ou Sebekhotep). Tous les autres monuments des rois Mer-[X]-re, qu'on va voir maintenant, viennent de Thèbes.

Mersekhemre Nofirhotep [1].

Ce roi est seulement connu par deux statues de granite noir trouvées à Karnak, du type défini tout à l'heure, assises, un peu plus petites que nature, inscrites sur le siège en une colonne verticale de chaque côté des jambes. Les statues, très semblables [2], portent les textes suivants :



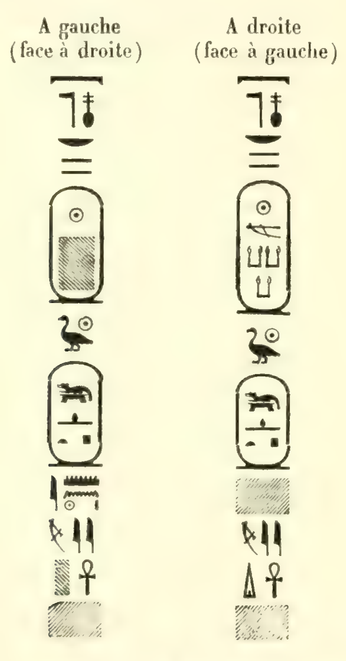
Avant d'examiner les questions d'analogie que pose la rédaction de ces légendes, nous mettrons encore sous nos yeux celles des statues similaires du roi suivant.

[1] Faut-il rapprocher, de la titulature de ce roi, le *Ra-mer-seshesh-hotep* cité par Wiedemann, *Gesch. Suppl.*, p. 31, comme noté par Harris à Sehel — le roi devant Anoukit — et passé, des notes de Harris, dans celles d'Eisenlohr?

[2] Caire, nos 42023 et 42024 : Legrain, *Notes prises à Karnak*, IX. *Trois rois inconnus*, dans *Rec. de travaux*, XXVI (1904), p. 218-221, et *Statues et Statuettes* etc. (dans *Cat. général Caire*), 1906, p. 14 et pl. XIV, pour 42023, p. 14-15 pour 42024. La tête de l'une des statues est reproduite par Capart, *L'art égyptien*, 2e série (1911), pl. 131.

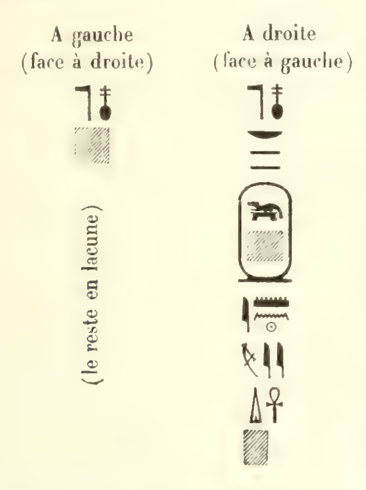
Merkaoure Sebekhotep.

Le seul monument qui nous apporte les noms de ce roi est une statue en granite rose provenant de Karnak, du type de toutes les précédentes, assise, inscrite sur le siège de chaque côté des jambes; elle est mutilée en haut et en bas. Les inscriptions portent[1] :



[1] C'est la statue Louvre A. 121 : MARIETTE, *Karnak*, pl. VIII, *l* et texte, p. 45; cf. WIEDEMANN, *Gesch.*, p. 271, n. 3; MASPERO, *Hist. ancienne* (1904), p. 143, n. 9: BUDGE, *History*, III, p. 102; Ed. MEYER, *Gesch.*, I, II (1909), p. 283. — On a longtemps soutenu l'idée que ce roi Merkaoure était identique au *Merkare* qui paraît dans une inscription connue de Siout : voir BRUGSCH, *Gesch. Aeg.*, 1877, p. 184-185; MEYER, *Gesch. d. alt. Aeg.*, 1887, p. 199, n. 1: WIEDEMANN, *loc. cit.*; Brugsch et Wiedemann pensaient que les inscriptions des tombeaux de Siout sont du temps de la «XIIIe dynastie». Cf. encore, à ce sujet : MASPERO, *Histoire*, I, p. 457-458, et *Notes au jour le jour*, dans *P.S.B.A.*, XIII, p. 430, 524-525.

Les deux colonnes de texte sont, comme on voit, rigoureusement identiques et symétriques, disposition que nous n'avions pas rencontrée encore. Peut-être se retrouvait-elle sur une autre statue du même genre, en granite noir, de Karnak également, assise, un peu plus petite que nature, le haut brisé à partir du buste, sur le siège de laquelle on lit, à droite et à gauche des jambes[1] :



Ce qui permet de supposer l'identité du texte de part et d'autre, c'est que le nom solaire paraissait dans une inscription horizontale, gravée devant les pieds, à plat sur le socle :

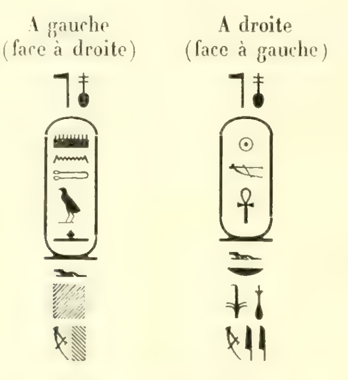
(de droite à gauche)

Le nom solaire est malheureusement mutilé; il reste *Mer. . .re,* et l'on peut supposer que le Sebekhotep qui possédait cette statue était Merkaoure ou Merhotepre; l'attribution à Merkaoure semble la plus probable.

[1] LEGRAIN, *Statues et Statuettes* etc. (dans *Cat. général Caire*), I, p. 17 : c'est la statue Caire, n° 42028.

Merankhre Mentouhotep.

Voici un dernier roi du groupe *Mer-*[*X*]*-re,* connu par une statuette de Karnak qui porte, de part et d'autre des jambes, les inscriptions [1] :



L'apparition du nom de Mentouhotep, ici, ne doit pas nous surprendre, bien que ce nom personnel se rencontre surtout, et de manière presque caractéristique, chez les rois de la XI[e] dynastie; il nous faut simplement constater qu'il y a eu des rois Mentouhotep, aussi bien d'ailleurs que des rois Antef, après comme avant la XII[e] dynastie, et nous pouvons rappeler, à ce sujet, l'existence d'une reine Mentouhotep, précédemment rencontrée (ci-avant, chap. v, § III) avec le roi Sekhemre-Smentaoui Thouti, de l'époque des Sebekemsaf.

Quant à la statue de notre Merankhre, elle diffère de celles vues tout à l'heure, on le remarque, par le fait qu'elle n'est

[1] Caire, n° 42021 : Legrain, *Notes prises à Karnak*, IX. *Trois rois inconnus*, dans *Rec. de travaux*, XXVI (1904), p. 218-221, et *Statues et Statuettes* etc. (dans *Cat. général Caire*), 1906, pl. XII et p. 12; Newberry, *Extracts*, 62. *A Post-XII[th] dynasty King Mentuhotep*, dans *P.S.B.A.*, XXVII (1905), p. 103. Gauthier, dans *Bull. Inst. fr. arch. orientale*, V (1906), p. 34 et n. 2, et encore dans *Livre des Rois*, I (1908), p. 247, classe le roi dans la XI[e] dynastie.

pas dédiée à Amon, mais au Sebek de *Soumnou* (Crocodilopolis de la Haute-Égypte) dont nous avons rencontré de nombreux adorateurs parmi les premiers successeurs de la XIIe dynastie (ci-avant, chap. Ier, § II; chap. II, § I).

Relations monumentales du groupe.

Des cinq rois que nous venons de passer en revue, les quatre premiers sont unis par des relations d'analogie tout à fait étroites, Mernofirre et Merhotepre étant très voisins par certains scarabées, et Merhotepre, Mersekhemre et Merkaoure se trouvant apparentés par les statues de Karnak que nous avons décrites. Ces statues, au nombre de cinq, sont invariablement dédiées à Amon-Re, — Seigneur des Sièges des Deux-Terres ou Seigneur du Ciel; — sur l'une d'elles seulement paraît en outre Hor-Khouti. Ce caractère de leurs légendes différencie ces statues du plus grand nombre des statues assises de Khanofirre Sebekhotep et de son époque que nous avons vues précédemment, monuments assez analogues, cependant, tous inscrits à la manière des statues du groupe Mer-[X]-re, c'est-à-dire présentant sur le siège, à droite et à gauche des jambes, une inscription verticale en une seule colonne de chaque côté, face au centre. Mais, des quatre statues de Khanofirre Sebekhotep, deux, qui viennent de Tanis, sont dédiées à Ptah, la statue d'Argo est dédiée à Osiris, et la quatrième, de Tuphium, près d'Erment, est dédiée à une certaine déesse Hemen; pour Khaankhre Sebekhotep, sa statue inconnue, notée quelque part par Faucher-Gudin, ne porte pas de mention divine. Il ne ressortirait de là, comme on voit, aucune relation de texte ou de provenance, si l'on ne possédait, de l'époque de Khanofirre, une dernière statue du même type, appartenant à un roi *Kha. . . re Sebekhotep* qui est forcément Khanofirre ou Khaankhre, provenant de Karnak

IMPRIMERIE NATIONALE.

comme celles du groupe Mer-[X]-re, dédiée, comme elles, à Amon-Re, et présentant avec elles, par ses légendes, la plus surprenante analogie (voir plus haut, chap. VII, § IV). Cette analogie est tout à fait frappante lorsqu'on rapproche la statue dont nous parlons d'une des deux statues de Mersekhemre Nofirhotep examinées tout à l'heure, celle du Caire, n° 42023 : sur l'une et l'autre des deux statues comparées, les inscriptions portent, à gauche, le nom solaire du roi, à droite, le nom personnel : à gauche, la mention de « Amon-Re Seigneur du Ciel », à droite, la mention de « Amon-Re Seigneur des Sièges des Deux-Terres ». L'identité de rédaction, comme on voit, est complète, et elle fournit la preuve, dont les autres statues nous laissaient manquer, de la situation d'étroite parenté où tous ces monuments sont ensemble.

Si l'on joint à cela les analogies caractéristiques relevées, un peu plus haut, entre certains scarabées de Mernofirre Ai et de Khanofirre Sebekhotep, on aura des raisons suffisantes pour conclure que les familles Kha-[X]-re et Mer-[X]-re sont aussi voisines qu'il est possible, et comme ces familles, thébaines toutes deux, ne peuvent être exactement contemporaines, et qu'il y a impossibilité, nous l'avons déjà indiqué, de trouver place pour les Mer-[X]-re immédiatement avant les Kha-[X]-re, il ne reste d'autre solution que d'admettre que les Mer-[X]-re ont été, à Thèbes, les successeurs immédiats des autres. Ainsi la position historique du groupe qui nous occupe se trouve-t-elle déterminée.

Il faut remarquer, cependant, que le cinquième roi examiné du groupe, Merankhre Mentouhotep, se place un peu à part, tant par son nom personnel que par la rédaction des légendes de sa statue. L'indice de parenté fourni par la construction du nom solaire serait-il ici trompeur? On peut se le demander, et

noter, à l'appui, qu'à la famille nominale *Mer*-[X]-*re* semblerait appartenir un «hyksôs» indubitable, très étranger certainement aux dynasties thébaines, le *Mer-ousir-re Iakebher* qu'on connaît par un de ses scarabées [1]. Mais nous avons eu l'occasion de constater, aussi, que même lorsqu'il s'agit de rois de familles très différentes, la similitude de construction du nom solaire semble continuer à indiquer une contemporanéité plus ou moins précise; nous avons observé le fait de manière assez remarquable, à propos des «hyksôs» *S-ousir-n-re* Khian et *S-kha-n-re,* dont le nom solaire en *S*-[*X*]-*n-re* est formé comme ceux des Thébains *S-ken-n-re* Tiouâ, *S-nekht-n-re, S-ouah-n-re* et *S-ouaz-n-re,* ainsi qu'à propos de la similitude des noms solaires de *S-ken-n-re* Tiouâ et d'*A-ken-n-re* Apopi [2]. On voit, d'après cela, que l'analogie nominale de *Mer-ousir-re* Iakebher avec les *Mer*-[*X*]-*re* de Thèbes, loin de nous induire en hésitation touchant l'exactitude historique des indices nominaux, serait de nature au contraire à montrer que le «hyksôs» Merousirre est contemporain des Thébains que nous venons de mettre en place. Ne savons-nous pas depuis longtemps, d'ailleurs, que l'époque des Iakebher de Basse-Égypte, qu'on peut appeler aussi l'*époque d'Anra,* est celle même de Khanofirre Sebekhotep [3] ? Puisque les Mer-[X]-re de Thèbes touchent à l'époque de Khanofirre, il n'est plus inattendu de penser qu'ils sont également contemporains, ou peu s'en faut, des Anra et Iakebher.

Ces successeurs thébains de Khanofirre et de Khaankhre sont débiles à l'extrême. Il est naturel de supposer que Mernofirre Ai a été, en date, le premier d'entre eux, car ses monuments se rencontrent encore dans la Basse-Égypte en même

[1] Ci-avant, *Hyksôs*, section II, chap. II.

[2] Ci-avant, *Hyksôs*, section II, chap. I et III.

[3] Ci-avant, *Hyksôs*, compléments, § III, D, et, plus près de l'endroit où nous sommes, chap. VII, § III et suivants.

temps qu'à Thèbes; Merhotepre Ani (Sebekhotep) n'est plus rencontré au delà d'Abydos, et quant à Mersekhemre Nofirhotep, Merkaoure Sebekhotep et Merankhre Mentouhotep, ils nous seraient inconnus sans une modeste statue, quelquefois deux, que le roi plaçait dans le temple d'Amon à Thèbes. Leur puissance devait être du même ordre que celle de quelques autres Sebekhotep, un Khahotepre Sebekhotep, un Matre Sebekhotep, connus par quelques scarabées, et dont nous avons signalé l'existence (ci-avant, chap. VII, § V) aux abords du règne de Khanofirre. C'est très peu de temps après Khanofirre, nous l'avons aperçu déjà, que la puissance thébaine en voie de restauration s'est effondrée à nouveau, et l'on doit se demander si les derniers Sebekhotep, Khahotepre, Matre, puis Merhotepre, Merkaoure et leurs parents du groupe Mer-[X]-re, n'étaient pas déjà les vassaux des Khian et des Apopi tanites, qui suivirent à distance certainement courte l'époque des Iakebher et des Anra.

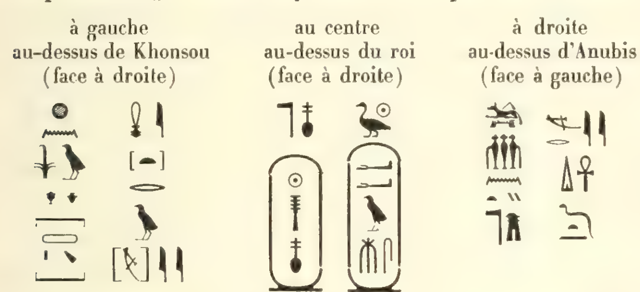
II

LA FAMILLE TET-[X]-RE.

(*Rois Tetoumes et Mentoumsaf.*)

Auparavant encore, cependant, il nous reste à examiner ce qui concerne les rois d'un dernier groupe, peu nombreux et connus par des monuments en très petit nombre, mais dont on sait qu'ils régnaient en Haute-Égypte et qu'ils appartiennent à cette fin de période thébaine dont Khanofirre et les rois de sa famille définissent la date centrale. Deux d'entre eux, *Tetnofirre Tetoumes* et *Tethotepre Tetoumes,* sont évidemment inséparables, à cause de l'identité du nom personnel et de la similitude ostensible des noms solaires; le troisième, *Tetankhre Mentoumsaf,* dont le nom solaire est de la même forme, semble devoir être placé à côté des autres.

Tetnofirre Tetoumes est connu par une stèle de Gebelein [(1)], montrant le roi entre Khonsou et Anubis; les légendes, au-dessus des personnages, sont disposées en six petites colonnes :



La place de Khonsou qu'on rencontre ici est le *I-ma-atourou* (Rizagât) que l'on connaît par une foule de monuments semblables (voir ci-avant, chap. I, § II). Quant au roi, il n'y aurait rien à ajouter en ce qui le concerne, si l'on n'avait quelques scarabées, d'un type « hyksôs » indiscutable, où paraît un nom solaire qui est probablement le sien. Voici, par exemple, les trois signes disposés en une colonne verticale, encadrée de chaque côté par des uræus du Nord, , séparés par des signes , et reposant sur un de dimension plus grande [(2)]; voici le même groupe en composition verticale, avec encadrements latéraux formés de pseudo-hiéroglyphes et [(3)]. Voici trois scarabées encore du même type [(4)], et parmi eux un remarquable spécimen dont l'inscription est la suivante :



(1) Caire, n° 20533 : Daressy, *Rec. de travaux*, XIV (1892), p. 26; Fraser, *P.S.B.A.*, XV, p. 494 et planches, n° 18; Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* (dans *Cat. général Caire*), I, p. 136-138.

(2) Collection Petrie, *History*, I (1899), p. 245.

(3) Newberry, *Scarabs*, X, 29 et p. 124.

(4) Fraser, *Catalogue*, n[os] 62-64.

Il semble qu'on ait là, mariés selon un procédé dont de nombreux scarabées de l'époque de Khanofirre nous ont donné l'habitude, deux noms solaires, ⊙𓏏𓄤 et ⊙𓄤𓄤, d'où il ressort l'existence d'un roi *Tetnofirre,* — peut-être *Nofirtetre* d'après les scarabées précédemment cités — contemporain de Khanofirre Sebekhotep. Le fait n'a rien de surprenant, et ce Tetnofirre est simplement à inscrire à côté des petits princes, «hyksôs» ou de Haute-Égypte, déjà rencontrés en foule autour de Khanofirre et des rois de sa famille, et qui aiment à associer leurs noms par deux, sur de petits monuments, comme font d'ailleurs les princes de la famille dominante eux-mêmes. Il faudrait savoir, maintenant, si ce Tetnofirre des scarabées, contemporain de Khanofirre, est le même personnage que le Tetnofirre Tetoumes de la stèle de Gebelein : cela est bien probable, et ce serait bien désirable au point de vue de la simplicité des rangements historiques, car, du coup, le groupe des rois *Tet*-[X]-*re* apparaîtrait comme une famille princière subordonnée, de l'époque des Kha-[X]-re de Thèbes, et il cesserait dès lors de tenir une place, ici ou là, dans la série chronologique. Mais cette situation n'est pas aussi certaine qu'il serait souhaitable.

Tethotepre Tetoumes nous est révélé par une stèle d'Edfou, entrée en 1907 au musée du Caire[1]; elle appartient à un Fils royal Khonsoumouisit, et fournit, du roi, la titulature suivante :



[1] Barsanti, *Stèle inédite au nom du roi Radadouhotep Doudoumes*, dans *Annales du Service*, IX (1908), p. 1-2.

Le nom d'Horus, *Ouaz-khaou*, et le nom de *nibti*, *Shedtaoui*, sont extrêmement remarquables, parce qu'ils sont choisis selon un procédé que l'analyse des titulatures de l'époque des *Kha-[X]-re* nous a fait connaître, et qui consiste à prendre, pour constituer ces noms, l'élément personnel de quelqu'un des noms solaires complexes de l'ancienne famille *Sekhemre-[X]*. Khasekhemre Nofirhotep, par exemple, a pris son nom d'Horus *Gergtaoui* dans le nom solaire de *Sekhemre-Gergtaoui* Sebekhotep, et son nom de *nibti*, qui est *Apmat*, dans le nom solaire de *Sekhemre-Apmat* Antef-â; le frère de Khasekhemre, Khanofirre Sebekhotep, dont le nom de *nibti* est *Ouazkhaou*, l'a pris dans le nom solaire de *Sekhemre-Ouazkhaou* Sebekemsaf; leur contemporain Aouabre Hor, *nibti Nofirkhaou*, a pris ce nom dans le nom solaire de *Sekhemre-Nofirkhaou* Oupouaitemsaf, et peu de temps auparavant le premier des Sebekhotep, le roi Sekhemre-Souaztaoui, prenait son nom d'Horus *Khoutaoui* dans le nom solaire de *Sekhemre-Khoutaoui*. Or, d'où viennent les noms d'Horus et de *nibti* de notre Tethotepre Tetoumes? Son nom d'Horus, *Ouazkhaou*, et son nom de *nibti*, *Shedtaoui*, sont pris respectivement dans les noms solaires des deux rois Sebekemsaf, *Sekhemre-Ouazkhaou* et *Sekhemre-Seshedtaoui*, exactement à la manière des rois Khasekhemre, Khanofirre et de leur époque, et l'analogie qui ressort de là pour notre Tethotepre est encore accentuée par ce détail, que le nom d'Horus ainsi choisi, *Ouazkhaou*, se trouve être identique au nom de *nibti* de Khanofirre Sebekhotep. Il semble y avoir là une indication assez sérieuse en faveur de la contemporanéité de Tethotepre avec les grands Sebekhotep, et comme Tethotepre Tetoumes est inséparable de Tetnofirre Tetoumes vu tout à l'heure, cela vient à l'appui de ce que les scarabées de Tetnofirre nous avaient laissé apercevoir déjà, concernant la situation du groupe des Tetoumes comme famille princière secondaire du temps des rois *Kha-[X]-re*.

A l'un des deux rois Tetoumes, sans qu'on puisse dire s'il s'agit de Tetnofirre ou de Tethotepre, appartient une inscription rencontrée sur un rocher d'Elkab, portant [1] :

Un autre monument au nom d'un *Tetoumes* a été trouvé par Naville à Deir El-Bahri, sous forme d'un fragment d'inscription où le cartouche est reconnaissable [2].

Quant au troisième et dernier personnage du groupe, *Tetankhre Mentoumsaf*, , il est connu par une pierre de Gebelein [3], qui donne les deux cartouches, et par quelques scarabées qui portent :

[4]

Les monuments des trois *Tet*-[*X*]-*re* se sont rencontrés, en somme, à Gebelein, à Edfou, à Elkab, aussi à Thèbes; ce sont des princes de Thèbes peut-être, en tout cas de cette partie de la Thébaïde qui s'étend, en amont de Thèbes, vers les abords de la cataracte. Leur date et la nature de leur souveraineté sont un peu incertaines; les chances les plus sérieuses, nous l'avons vu, sont pour qu'ils soient contemporains de Khanofirre et de sa famille, auquel cas il faudrait reconnaître en eux, non des souverains indépendants de la Haute-Égypte,

(1) Fraser, *P.S.B.A.*, XV, p. 494, n° 2; Sayce, *P.S.B.A.*, XXI, p. 114 et pl. 2, n° 16. Cf. Gauthier, *Rois*, II, p. 50.

(2) Naville, *The XIth. Dynasty Temple* etc., II (1910), pl. X, D, et p. 12, 21. Cf. Andersson, dans *Sphinx*, XII (1908), p. 74; Gauthier, *Rois*, II, p. 400; Meyer, *Gesch.*, I, ii (1909), p. 238.

(3) Daressy, *Rec. de travaux*, XX (1898), p. 72.

(4) Newberry, *Scarabs*, X, 25 (coll. Petrie), 26 (coll. Murch) et p. 123; ce dernier parait, d'après les reproductions, être le même que celui de British Museum, n° 40687 : Hall, *Catalogue* etc., I (1913), n° 230, p. 25; cf. Budge, *Kings*, I, p. 83.

mais des rois subalternes, du genre de ceux que les principaux des Sebekhotep toléraient en diverses parties de l'Egypte. Si l'on préférait admettre, cependant, que ces Tetoumes et Mentoumsaf régnèrent véritablement à Thèbes, on ne pourrait éviter de les placer, chronologiquement, à l'extrême fin de toute la série royale étudiée au cours des précédents chapitres, l'ordre des groupes royaux, depuis l'époque des Antef et Sebekemsaf jusqu'à la fin de l'époque des rois Kha-[X]-re, à qui les Mer-[X]-re succèdent immédiatement, étant déterminé sans nulle possibilité d'intercalation chronologique. Des deux hypothèses, pour les Tet-[X]-re, celle d'une royauté subordonnée, contemporaine de la domination des Kha-[X]-re, est en somme la plus probable.

III

COMMENT LES FAITS S'ORGANISENT, DEPUIS LA FIN DE L'ÉPOQUE DES SEBEKHOTEP JUSQU'AUX PREMIERS AHMÈS.

Depuis que nous avons constaté que les « hyksôs » du premier groupe, ceux des scarabées de la série des Anra et des Iakebher, sont contemporains de Khanofirre Sebekhotep, nous savons qu'il ne peut s'être écoulé beaucoup de temps entre la domination de ce Khanofirre et de sa famille, et l'apparition à Thèbes des prédécesseurs immédiats de la XVIIIe dynastie, en guerre avec les Apopi de Basse-Égypte : car les Anra-Iakebher et les rois du groupe Apopi-Khian sont parfaitement en contact ensemble. A Thèbes, la brièveté de l'intervalle considéré est encore soulignée par l'apparition, chez les petits rois du temps de Khanofirre, du nom de *Nofirkare,* qu'on rencontre également au temps des premiers Ahmès, c'est-à-dire au temps de Skenenre Tiouâ et de sa famille.

Quels faits historiques avons-nous à mettre dans l'intervalle? Du côté thébain, la fin, évidemment décadente, de la dynastie des *Kha*-[X]-*re*, Khaankhre Sebekhotep, Khahotepre Sebekhotep et les petits princes en foule autour d'eux, puis les *Mer*-[X]-*re* très obscurs, confinés dans Thèbes, Sebekhotep ou Nofirhotep encore pour la plupart; après quoi le fil des événements nous échappe, et rien n'apparaît plus jusqu'à Skenenre Tiouâ, père de nombreux princes Ahmès et d'un ou deux Kamès peut-être[1], outre cet autre Ahmès qui devait être le roi Nibpehtire. Et nous savons positivement que Skenenre Tiouâ régnait sur toute la Haute-Égypte, depuis Abydos jusqu'à Elkab. Il est extrêmement probable qu'il n'était pas fils de roi, et, d'après sa titulature, il ne descendait ni ne voulait descendre des rois *Mer*-[X]-*re*, dont nous ne voyons pas, pour ce motif, quel intervalle au juste le sépare.

La continuité documentaire ainsi rompue à Thèbes est parfaitement établie, au contraire, du côté de la Basse-Égypte. Rappelons qu'ayant été conduits, à propos des scarabées «hyksôs» de Khanofirre Sebekhotep et des princes de sa famille, à faire une analyse meilleure et plus détaillée des scarabées de la période «hyksôs» antérieurement étudiée, il nous est apparu[2] que dans cette période, au premier coup d'œil fort homogène, on distinguait en réalité une évolution et des époques, de caractères semblables, certes, mais possibles cependant à différencier, qu'il y avait, notamment, l'époque des petits princes asiatiques Anra, Iakheber et autres, et l'époque à laquelle appartiennent les princes Khian et les Pharaons tanites Khian et Apopi. Cette dernière, des deux, est la plus récente, car les Anra-Iakebher sont contemporains de Khanofirre, tandis que les Apopi — nous le savons par des données exclusivement

[1] Ci-avant, *Les Hyksôs*, section II, chap. I.

[2] Ci-avant, *Les Hyksôs*, compléments, § III, C.

romanesques, mais concordantes et historiquement dignes de confiance — sont en guerre avec Skenenre ou avec Kamès. Les deux groupes bas-égyptiens sont d'ailleurs en étroite relation ensemble; le groupe ancien, celui des sheikhs des scarabées, comporte des personnages de fonction évidemment différente de celle de ces Pharaons parfaitement égyptiens que sont Sousirenre Khian, Aousirre Apopi et Aknenre Apopi, mais la liaison d'une catégorie à l'autre est établie par l'existence des princes du nom de Khian, qui figurent dans le groupe pharaonique et dans le groupe des «chefs de tribu», et l'on se rappelle que dès le temps de Khanofirre, les Asiatiques portaient déjà les titres royaux et prenaient des noms solaires, *Khakare* Anra, *Nofirabre* Anra, *Merousirre* Iakebher. Dans l'état d'anarchie qui régnait dans le Delta comme dans l'Égypte entière, il y eut sans doute tous les intermédiaires entre la royauté improvisée d'un Iakebher quelconque, et une royauté véritable. A Tanis, à ce qu'on croit comprendre, il s'était conservé une autorité indigène, une maison pharaonique traditionnelle, plus ou moins volontairement amie des Asiatiques intrus et plus ou moins complètement soumise, à la longue, à leur tutelle; il semble également que cette royauté tanite finit par organiser et discipliner toutes ces forces éparses dans la Basse-Égypte, mais au moment où elle y arriva, les étrangers l'avait entourée et conquise, elle-même, au point d'oser s'asseoir sur son trône : des deux rois de l'apogée de la domination tanite en Égypte, Aousirre et Sousirenre, l'un porte le vieux nom indigène d'Apopi, l'autre est un Khian.

Les sheikhs plus ou moins *pharaonisés* de la première période sont nombreux; il y a plusieurs Anra[1] — dont un Khakare et un Nofirabre, — des Iakeb et Iakebher multiples —

[1] Ne perdons pas de vue, d'ailleurs — nous l'avons signalé plus haut sur la base d'une constatation récemment faite, — qu'*Anra*, très probablement, n'est pas un nom propre.

l'un d'eux se nomme Merousirre, — des Ouazed, des Semt, des Sheshi, d'autres dont nous ne connaissons que le nom solaire qu'ils avaient pris, Matabre, Nesebekre, Khakhopirre, Nematre : ces deux dernier noms, renouvelés de la XIIe dynastie, semblent avoir été particulièrement usités, dans toute l'Egypte, au temps de Khanofirre et d'Aouabre Hor. L'époque de tous ces princes, nous l'avons dit, est celle de Khanofirre. Viennent ensuite les sheikhs Khian, et tout près de là, sans nul doute, le roi Sousirenre Khian et son voisin Aousirre Apopi, les Pharaons de la Basse-Égypte et de Gebelein. D'autres Apopi s'inscrivent à côté d'eux, Aknenre Apopi de Tanis, Nibkhopeshre Apopi de Saqqarah, ceux de divers monuments de Bubaste et de Kahun, puis quelques autres rois du groupe *A-[X]-re*, Asahre de Tanis, Akhare, Ahotepre.

Lesquels, parmi ces derniers rois, sont ceux avec qui Skenenre Tiouâ et Kamès furent en guerre? Puisque Sousirenre Khian et Aousirre Apopi sont maîtres de l'Égypte entière — ils bâtissent à Gebelein, — et puisque Skenenre a déjà rétabli son pouvoir sur la Haute-Égypte jusqu'à Abydos en aval, puisqu'on sait d'ailleurs qu'à partir de Skenenre la puissance thébaine ne devait plus décroître, on est forcé d'admettre que Sousirenre Khian et Aousirre Apopi sont antérieurs à Skenenre, ou que Skenenre a combattu victorieusement le dernier en date d'entre eux. En tout cas, la période de Sousirenre et d'Aousirre est, dans l'ensemble, celle qui précède immédiatement le règne de Skenenre Tiouâ. Le plus probable est qu'après Sousirenre et Aousirre viennent les autres Apopi, Aknenre, Nibkhopeshre, un peu plus éloignés par leurs monuments de la période des scarabées «hyksôs», et qu'ils sont, à Tanis, les souverains d'une fin de dynastie, d'une époque de décadence politique que prolongent, peut-être, les obscurs Asahre, Akhare et Ahotepre; il est permis, sans doute, de voir en eux les contemporains et les victimes de la revanche thé-

baine qui remplit le règne de Skenenre Tiouâ et fut parachevée, comme nous savons, par Ahmès en ses premières années.

Dans cet arrangement des faits, qui ne paraissent guère pouvoir s'ordonner autrement dans l'ensemble, les sheikhs de la première période, Anra, Iakebher, etc., étant contemporains de Khanofirre, et les derniers Apopi étant contemporains de Skenenre Tiouâ, on voit qu'il ne reste, du côté de la Basse-Égypte, pour correspondre à l'intervalle chronologique entre Khanofirre et Skenenre, que les règnes de Sousirenre et d'Aousirre. Cela est amplement suffisant, si l'on considère que dans l'intervalle en question nous ne connaissons, à Thèbes, que les derniers et très pâles Kha-[X]-re, et leurs successeurs les Mer-[X]-re très peu connus; mais cela montre aussi qu'il ne nous échappe, en Haute-Egypte, aucun événement remplissant une durée un peu importante, en d'autres termes, qu'on peut considérer que Skenenre Tiouâ a été le successeur des Mer-[X]-re, non point à distance, mais à très peu de chose près immédiatement et sans lacune.

Voici donc, en somme, comment nous pouvons nous représenter que se sont passées les choses. Au temps de Khanofirre, nous l'avons vu, le roi thébain avait étendu son empire sur l'Égypte entière; mais nous avons vu aussi que son autorité était très débile et qu'il tolérait, aussi bien dans la Moyenne et même dans la Haute-Égypte que dans le Delta, une foule de princes qui s'arrogeaient les attributs d'une souveraineté indépendante. Sous les successeurs immédiats de Khanofirre, l'œuvre thébaine commença à chanceler, inclina vite vers la ruine, cependant qu'en Basse-Égypte des forces nouvelles grandissaient. Parmi les petits princes du Delta, les Asiatiques, mieux armés pour la guerre peut-être, avaient pris une place prépondérante, s'étaient unis, peut-être, autour d'une principauté indigène de Tanis ou de Bubaste dont il devaient finir par occuper le trône, et étaient arrivés, ainsi, à constituer une

Basse-Égypte organisée et redoutable. Tanites indigènes et Asiatiques mêlés, ils marchèrent à la conquête de la Thébaïde et imposèrent leur autorité aux rois de Thèbes, mais point à coup sûr de manière plus complète que les Thébains n'avaient imposé la leur aux princes du Nord, c'est-à-dire qu'ils les laissèrent subsister dans leur ville avec les attributs de l'indépendance : c'est l'époque victorieuse de Sousirenre Khian et d'Aousirre Apopi, dont étaient les vassaux, à Thèbes, ces Mernofirre Ai, Merhotepre Ani-Sebekhotep, Mersekhemre Nofirhotep, Merkaoure Sebekhotep, Merankhre Mentouhotep, qu'on ne connaîtrait pas sans les chétifs monuments qu'ils dédièrent à Amon de Karnak. Mais le triomphe des Septentrionaux fut de courte durée. Les Thébains se révoltèrent contre eux, sous le commandement de chefs énergiques qui devaient fonder une maison nouvelle. Un certain Tiouâ, qui se fit roi sous le nom de Skenenre, avait réussi à la fin de sa vie à repousser les Apopi de la plus grande partie de la Haute-Égypte, et son œuvre, à laquelle prirent part sans doute plusieurs Ahmès et Kamès de sa famille, fut conduite à son achèvement par celui de ses fils qui régna sous les noms de Nibpehtire Ahmès; plus solide que celle de leurs prédécesseurs de la famille de Khanofirre, et enfin durable, cette œuvre devait aboutir à la réorganisation d'une Égypte unie et gouvernée par un Pharaon unique, la grande Égypte des dynasties thébaines du Nouvel Empire.

NOTES

À PROPOS

D'UN CATALOGUE DU *KANJUR*,

PAR

PAUL PELLIOT.

[Dr Hermann Beckh. *Verzeichniss der Tibetischen Handschriften*, Erste Abteilung (forme le volume 24 des *Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*). — Berlin, Behrend, 1914 : in-4°, x + 192 pages.]

La collection des *Catalogues* de la Bibliothèque royale de Berlin, brillamment inaugurée en 1853 par le 1er volume du *Catalogue des manuscrits sanscrits* d'Albert Weber, atteignait en 1899 à son 23e volume avec la première partie du *Catalogue des manuscrits syriaques* préparé par M. Édouard Sachau. Quinze ans de silence ont suivi. Nous souhaiterions de voir quelqu'un de nos confrères allemands nous donner enfin, pour la collection chinoise, le catalogue moderne qui doit remplacer les anciennes publications de Klaproth et de Schott, parues en 1822 et 1840 et aujourd'hui surannées. Il ne semble pas qu'il en soit encore question[1]. Mais tous les orientalistes se féliciteront de pouvoir manier la première partie du *Catalogue des manuscrits tibétains*, que vient d'achever M. H. Beckh et qui est consacrée au *Kanjur*.

La série des recensions et éditions du *Kanjur* et du *Tanjur* n'est encore connue que d'une manière extrêmement imparfaite,

[1] [Au dernier moment, j'apprends que le fonds chinois de la Bibliothèque royale de Berlin vient d'être très enrichi par la récente mission du Dr Herbert Mueller en Chine, et que le Dr Mueller fera prochainement connaître lui-même le détail de ses acquisitions.]

et nous ne sommes pas non plus fixés exactement sur les traductions qui en ont été effectuées en d'autres langues. La grosse masse des traductions tibétaines est antérieure à l'époque mongole, mais une étude plus minutieuse des colophons et le dépouillement des manuscrits tibétains provenant de Touen-houang permettront seuls de faire le départ entre les traductions achevées avant l'an 1000 et celles qui ne datent que du XIe et du XIIe siècle. Une petite portion de textes est plus récente, n'ayant passé en tibétain que du XIIIe au XVe siècle ; ces derniers apports ne figurent d'ailleurs pas dans toutes les éditions. Dès le XIIIe siècle, un *Canon* qui devait correspondre au *Kanjur* existait en *si-hia*[1] ; il y avait aussi de nombreuses traductions en ouigour, faites à des époques diverses sur des textes tokhariens, tibétains, chinois, peut-être aussi sanscrits, sans que nous puissions encore affirmer que ces traductions turques se soient étendues à l'ensemble du *Canon*. Une traduction mongole du *Kanjur*, peut-être incomplète, a été effectuée au commencement du XIVe siècle, mais ne nous est pas parvenue telle quelle. L'exemplaire manuscrit du *Kanjur* mongol qui existe à Saint-Pétersbourg et l'exemplaire imprimé que j'ai rapporté de Pékin en 1901 et qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale[2] représentent des recensions beaucoup

[1] Une bonne partie de ce *Kanjur* si-hia a été retrouvée à Kara-Khoto par le colonel Kozlov : sur l'édition collective qui en avait été entreprise sous Khubilaï et qui fut interrompue en 1294 à l'avènement de son successeur, cf. *J.A.*, mai-juin 1914, p. 518.

[2] M. Vladimircov a préparé en 1912-1913 un index détaillé de la première moitié du *Kanjur* mongol de Paris ; il est à souhaiter que ce travail, exécuté avec toute la compétence désirable, soit prochainement publié. La recension moderne du *Kanjur* mongol a dû être exécutée de 1603 à 1623, et fut ensuite révisée puis imprimée par ordre de l'empereur K'ang-hi (1662-1722) ; cf. LAUFER, *Skizze der mongolischen Literatur*, p. 218-219. Dans le seul cas où j'aie eu des éléments de contrôle, le *Kanjur* mongol manuscrit de Saint-Pétersbourg donnait évidemment des leçons primitives que l'édition de Pékin a modernisées. Il semblerait donc que le *Kanjur* de Saint-Pétersbourg représentât

plus modernes que celle qui avait été fixée au XIVe siècle. En ce qui concerne la traduction mongole du *Tanjur* et la traduction mandchoue du *Kanjur* et du *Tanjur* qui auraient été exécutées sous la dynastie mandchoue, nous n'avons jusqu'ici que des renseignements assez contradictoires; mais l'existence de ces traductions ne me paraît pas improbable [1].

Restent le *Kanjur* et le *Tanjur* tibétains actuels. Le *Tanjur* est représenté dans les bibliothèques d'Europe par l'édition «noire» de Narthang et l'édition «rouge» de Pékin. C'est sur cette seconde édition qu'est dressé le *Catalogue* du Dr Palmyr Cordier, dont la première partie a paru en 1909 et dont la seconde est aujourd'hui presque complètement imprimée. Le *Tanjur* de Berlin appartient également à l'édition «rouge»; M. Beckh, dans la seconde partie de son *Catalogue*, pourra donc simplifier beaucoup sa tâche en utilisant le travail du Dr Cordier. Je crois que c'est au contraire sur un *Tanjur* de l'édition «noire» que

l'état de la collection avant la revision ordonnée par K'ang-hi et ne fût pas copié sur un exemplaire imprimé de cette édition.

[1] La traduction mongole du *Tanjur* aurait été effectuée en 1740-1741 (cf. LAUFER, *ibid.*, p. 220). Les traductions mandchoues du *Kanjur* et du *Tanjur* seraient également dues à l'initiative de K'ien-long (1736-1796); cf. LAUFER, *Skizze der manjurischen Literatur*, p. 48-49. Je partage les doutes de M. Laufer sur l'existence réelle d'une traduction mandchoue du *Tanjur*. Mais M. Laufer révoque en doute l'impression du *Tanjur* mongol; pour le *Kanjur* mandchou, il ne croit guère à son existence et n'admet en tout cas que la possibilité d'une édition manuscrite. Je suis moins sceptique, car il y a un témoignage formel qui semble avoir échappé à M. Laufer: celui de Vasil'ev. Vasil'ev affirme (*Mélanges asiatiques* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, t. II, p. 350, 378, 564-565) l'existence d'éditions imprimées du *Kanjur* et du *Tanjur* mongol et du *Kanjur* mandchou, qu'il a lui-même vues au Yong-houo-kong de Pékin. Faut-il rappeler que, malgré le témoignage de Vasil'ev, on doutait de même en Russie que le *Kanjur* mongol eût jamais été imprimé, jusqu'au jour où j'acquis l'exemplaire qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale? J'ajouterai que j'ai entendu parler à Pékin de planches du *Kanjur* (ou *Tanjur*) mongol et du *Kanjur* mandchou qui seraient conservées dans un temple des montagnes, non loin de Pékin. Mais je n'ose faire état de ces indications, que je n'ai pas eu l'occasion de vérifier.

notre confrère A. Thomas, de Londres, préparait de son côté un *Index* pour l'India Office. Quand tous ces catalogues auront été édités et indexés, on pourra reprendre l'histoire du *Tanjur*, encore plus obscure que celle du *Kanjur* lui-même.

En ce qui concerne le *Kanjur*, il semblerait qu'on y dût voir un peu plus clair. Les index de Csoma de Körös et de Schmidt avaient ouvert la voie ; d'autre part, il y a des *Kanjur* dans toutes les grandes capitales et même chez certains particuliers. Cependant, les informations sont assez pauvres et souvent difficilement conciliables entre elles. Csoma de Körös et Schmidt ont travaillé tous deux sur un *Kanjur* en 100 volumes, mais qui n'appartient pas à une seule édition. L'édition de Csoma de Körös était en fait celle de Narthang ; celle de Schmidt est de l'Amdo. Mais on sait qu'il existe aussi une édition du Derge en 108 volumes ; nul n'a pu jusqu'ici se la procurer. D'autres recensions du Tibet oriental sont plus ou moins connues ; M. Laufer doit leur consacrer une étude prochainement. L'exemplaire du *Kanjur* de Berlin est en 108 volumes, mais manuscrit, et ne comporte pas de volume préliminaire ; M. Beckh suppose qu'il a été copié sur un *Kanjur* du Derge ; ce serait assez surprenant. D'autre part, M. Laufer a signalé, dans une lamaserie de Si-ngan-fou, un *Kanjur* en 105 volumes imprimé sous K'ang-hi avec une préface impériale datée de 1700.

A ces indications, je puis en joindre quelques autres tirées des collections de Paris. La Bibliothèque nationale possède un *Kanjur* tibétain de l'édition « noire » de Narthang et un autre que j'ai rapporté de Pékin en 1901 et qui est une édition « rouge ». Mais cet exemplaire « rouge » ne représente pas l'édition qu'on attribue généralement à K'ien-long : c'est en réalité un exemplaire de la même édition de K'ang-hi, en 105 volumes, que M. Laufer a vue à Si-ngan-fou. Si on passe au contenu des diverses recensions, il me semble que M. Beckh n'a pas signalé les deux différences essentielles qui distinguent

la recension de Narthang des exemplaires qui viennent de Chine. Ces différences sont que : 1° la recension de Narthang renferme, à la fin de la section *mdo*, une série de textes traduits du pâli qui manquent aux *Kanjur* « rouges »; 2° on ne trouve pas dans la recension de Narthang deux textes traduits du chinois, l'un relatif aux rétributions des actes, l'autre aux étoiles de la Grande Ourse, qui tous deux sont incorporés aux *Kanjur* « rouges ».

Or, il me paraît résulter de ces constatations une conséquence assez probable relative au *Kanjur* manuscrit de Berlin. Ce *Kanjur*, lui non plus, ne contient pas les textes traduits du pâli; par contre, il a bien les deux textes traduits du chinois et qui ne se trouvent que dans les *Kanjur* « rouges ». Si on se rappelle en outre que cet exemplaire de Berlin a été acquis à Pékin, il apparaîtra comme vraisemblable, malgré sa division en 108 volumes qui est celle de l'édition du Derge, qu'il dérive en réalité, non pas de l'édition du Derge, mais d'une recension apparentée aux recensions pékinoises et que je suis malheureusement hors d'état de déterminer.

Le *Catalogue* de M. Beckh a été dressé avec beaucoup de soin. Les titres sont donnés en sanscrit et en tibétain, puis traduits en allemand; suivent des indications relatives aux divisions des ouvrages, parfois à leur contenu, puis la mention du lieu où le texte a été prononcé, enfin l'énumération des traducteurs. Avant les titres, M. Beckh indique chaque fois le nom des deux personnages dont les portraits ornent la planche supérieure des volumes [1]. Un double index alphabétique des

[1] Dans l'arrangement matériel du *Catalogue* de M. Beckh, il y a une lacune aussi surprenante que regrettable : ni en titre courant, ni à la table, on n'indique où commencent les diverses divisions du *Kanjur*; c'est là une gêne qui ralentit inutilement la recherche. Il faut espérer que dans son *Tanjur*, non seulement M. Beckh nous donnera une table des divisions renvoyant aux pages du catalogue, mais que, dans ses titres courants, il fera aussi figurer, au haut de chaque page, l'indication des divisions et même des volumes auxquels ses

titres d'ouvrages, en sanscrit et en tibétain, termine le volume[1]. Mais il est fâcheux que M. Beckh n'ait pas joint un dernier index, où seraient énumérés les noms des auteurs, des traducteurs, des princes, des pays, des monastères, avec renvoi à tous les ouvrages à propos desquels ces noms sont cités dans le cours du *Catalogue*. C'est là un répertoire si nécessaire au progrès des études tibétaines qu'il faut souhaiter que M. Beckh le joigne rétrospectivement, en appendice, aux volumes futurs de son catalogue.

M. Beckh est un tibétisant averti, et qui a déjà fait ses preuves en plusieurs publications très dignes d'estime[2]. Si des colophons lui sont souvent demeurés obscurs — et il le dit chaque fois très loyalement — c'est qu'il s'agit là d'un style qu'on connaît encore mal et de phrases assez souvent altérées. Mais il semble qu'absorbé par l'étude du tibétain, M. Beckh se soit tenu un peu à l'écart de disciplines voisines qui eussent pu lui fournir et nous valoir assez souvent des indications utiles. Sans doute, il ne pouvait s'agir, en son *Catalogue*, de procéder à une comparaison constante et systématique du *Canon* tibétain, des œuvres du bouddhisme pâli et sanscrit et du *Canon* chinois[3].

descriptions se rapportent. Enfin il m'eût paru bon d'adopter pour le *Kanjur* tibétain une numérotation continue des ouvrages analogue à celle que M. Nanjio a établie dans son *Catalogue*, et qui permet de renvoyer aux œuvres par un simple numéro.

(1) M. Beckh se trompe en disant (p. VIII) qu'on n'avait pas encore de table alphabétique des titres sanscrits des ouvrages incorporés au *Kanjur* tibétain; Feer avait dressé cette table et l'a jointe en 1881 à sa traduction du travail de Csoma de Körös, publiée dans le tome II des *Annales du Musée Guimet*. Il avait en même temps fait figurer à son index la liste des auteurs et traducteurs cités.

(2) *Die tibetische Uebersetzung von Kalidāsas Meghadūta*, Anhang aux *Abhandl.* de l'Académie de Berlin pour 1906, Berlin, 1907, in-4°, 85 pages; *Beiträge zur tibetischen Grammatik, Lexicographie, Stilistik und Metrik*, Anhang aux *Abhandl.* pour 1908, Berlin, 1908, in-4°, 65 pages; *Udanavarga, Eine Sammlung buddhisticher Spruche in tibetischer Sprache*, Berlin, 1911, in-8, VII+159 pages.

(3) M. Beckh n'avait pas non plus à résumer les ouvrages qu'il cataloguait, et je n'ai pas le moins du monde l'idée de lui reprocher son abstention à cet

Il n'en est pas moins vrai que c'est cette comparaison qui est actuellement un des gros problèmes qui s'imposent à nous, et que M. Beckh pouvait nous aider, dans une certaine mesure, à le résoudre. Voilà déjà trente ans, quand la littérature bouddhique était bien moins connue qu'aujourd'hui, M. Nanjio avait indiqué, dans son *Catalogue* du *Tripiṭaka* chinois, tout ce qu'il avait pu noter lui-même de correspondances entre les œuvres qu'il inventoriait et celles des collections tibétaines, sanscrites et pâlies; on sait que bien des découvertes ont été dues à ces notes même provisoires ainsi mises à la disposition de tous les travailleurs. On ne rencontre rien de tel dans le *Catalogue* de M. Beckh. Tout au plus nous dira-t-on que, dans l'*Udānavarga*, «se trouvent aussi les sentences du *Dhammapada* en traduction tibétaine» (p. 65), que, pour le *Brahmajālasūtra*, «il n'y a pas accord constant avec le *sūtra* du même nom dans le *Canon* pâli, bien qu'il y ait un rapport entre les deux ouvrages» (p. 69), ou nous avertira-t-on, à propos du *Çrīcandraguhyatilaka*, que «le contenu de ce *tantra* est d'un intérêt particulier» (p. 91). Ce sont là indications tout exceptionnelles et dont la dernière est un peu maigre. Par contre, si la stance célèbre *ye dharmā hetuprabhavā* se trouve à la fin de la plupart des volumes, ce n'est pas entre parenthèses et à propos du volume 106 qu'il valait de nous le dire, surtout après avoir reproduit cette stance déjà une fois, on ne sait pourquoi, à propos du volume 53.

Ces observations portent sur une question de méthode, ou sur des desiderata au sujet des volumes suivants du *Catalogue*; mais, comme on voit, elles n'impliquent en rien que M. Beckh, à prendre les choses dans l'ensemble, n'ait pas exécuté très heureusement le travail tel que lui-même l'avait conçu. Je

égard. Mais par là même, le travail ancien de Csoma de Körös, qui donne un aperçu du contenu des textes, conserve toute son utilité, surtout pour le *Vinaya*.

voudrais maintenant formuler quelques remarques de détail, en particulier au sujet des ouvrages pour lesquels on a utilisé des versions chinoises[1].

P. 14. col. 1. — *Buddhāvataṃsaka.* C'est l'ouvrage que nous avons accoutumé de désigner sous le titre abrégé d'*Avataṃsaka*. *Avataṃsaka* est un mot qui figure dans la *Mahāvyutpatti* parmi une série de noms s'appliquant à des ornements, et il n'est pas douteux que le sens en soit, comme celui d'*avataṃsa*, «couronne de fleurs» ou «guirlande de fleurs». L'expression tibétaine correspondante est *phal-po-čhe* ou *phal-čhen*, qui signifie mot à mot «foule», «grand nombre», et dont l'origine n'est pas ici très claire. L'«*Avataṃsaka*» constitue une des classes de la section des *sūtra* dans le *Kanjur*. Il en est de même en chinois où la section correspondante s'appelle 華嚴 *Houa-yen* et est essentiellement représentée par le 華嚴經 *Houa yen king*, ou «*Sūtra de l'ordonnance* [au sens de «bon ordre»] *fleurie*» (Nanjio, nos 87-89). C'est déjà le nom d'*Avataṃsaka* qui est indiqué à la fin du XIIIe siècle dans le *Tche yuan lou* comme le titre sanscrit répondant dans le *Kanjur* au nom chinois de *Houa-yen*. Toutefois, si nous nous reportons à la *Mahāvyutpatti*, nous voyons que, dans l'énumération des grands *sūtra*, il n'est pas question de l'*Avataṃsaka*. De même aucune citation d'un *Avataṃsaka* ne se rencontre dans le *Çikṣāsamuccaya*. L'expli-

[1] Il peut y avoir des œuvres pour lesquelles l'emploi de la version chinoise n'est pas indiqué par le colophon même, et par suite nous demeure encore inconnu. Je ne m'occuperai ici que des cas où le *Kanjur* lui-même fait formellement intervenir un original chinois. Quant aux comparaisons détaillées des textes, il y faudrait des volumes. Toute la question des *Prajñapāramita* devra être reprise en comparant les versions chinoises et tibétaines. Ainsi M. Nanjio suppose que son no 1 (f) et son no 1 (h) correspondent respectivement à la *Suvikrāntavikrama paripṛcchā* et à la *Pancaçatika* du *Kanjur*. Mais les scènes des deux textes chinois sont au Gṛdhrakūṭa et à Çrāvastī, au lieu que celles des ouvrages tibétains sont, d'après M. Beckh, au Veṇuvana et au Gṛdhrakuṭa; il semble donc difficile qu'il s'agisse des mêmes œuvres.

cation de cette anomalie va cependant nous être fournie par un autre titre.

Parmi les textes célèbres du bouddhisme népalais, parmi les « neuf *dharma* », figure un ouvrage qui avait déjà attiré l'attention de Burnouf, le *Gaṇḍaryūha*. Ce titre de *Gaṇḍaryūha* ne se rencontre pas dans ceux des œuvres incorporées au *Kanjur*, mais il s'y trouve un autre ouvrage intitulé *Ghanaryūha* (cf. Beckh, *Verzeichniss*, p. 31, col. 1). Ce même *Ghanavyūha* est appelé en chinois 密 嚴 經 *Mi yen king* ou « *Sūtra de l'ordonnance compacte* »; il est représenté dans le canon chinois par deux traductions (Nanjio, n°s 444, 971)[1]. Vasil'ev, dans son *Буддизмъ* (p. 160), avait bien reconnu l'identité du *Mi yen king* et de l'ouvrage tibétain correspondant. Mais il lisait à tort le nom sanscrit donné dans le *Kanjur* « *Gaṇaryuha* ». Dans la traduction allemande du *Буддизмъ* due à Benfey, une note que rien ne signale comme une addition mais qui paraît être due à Benfey lui-même, amenée sans doute par la lecture inexacte *Gaṇaryūha*, fait remarquer que Burnouf, dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, orthographie le titre en *Gaṇḍaryūha*. En vain le traducteur français du *Буддизмъ*, s'appuyant vraisemblablement sur l'index de Csoma, a-t-il correctement restitué à son tour le titre en *Ghanavyūha*; la note de la traduction allemande a été recueillie par Râjendralâla Mitra, et l'identité du *Ghanaryūha* et du *Gaṇḍaryūha* consacrée dans son ouvrage *The Sanscrit Buddhist literature of Nepal* (p. 90). Mais il n'y a aucun rapport entre le sujet du *Gaṇḍaryūha* sanscrit

[1] Le titre de *Ghanaryūha* se retrouve une troisième fois dans le *Catalogue* de Nanjio (n° 782), à côté de celui de *Kāraṇḍaryūha*. Mais c'est là une erreur de la *Concordance* de Julien, et il est fâcheux que M. Nanjio l'ait reproduite. L'ouvrage est le *Kāraṇḍaryuha*, et c'est bien sous ce titre seul qu'il est mentionné dans le *Tche yuan lou*. Ce *Karaṇḍaryuha* (sur lequel cf. Rajendralala Mitra, *The Sanscrit Buddhist literature of Nepal*, p. 101), traduit à la fin du xe siècle, est intéressant en ce qu'il fournit la première mention chronologiquement certaine de la fameuse formule *Oṃ māṇi padme hūm*.

et celui des *Ghanavyūha* tibétain et chinois. D'ailleurs la *Mahāvyutpatti*, compilée dans la première moitié du IXe siècle, nomme côte à côte le *Ghanavyūha* et le *Gaṇḍavyūha* comme deux ouvrages distincts ; il n'y a pas à douter qu'elle ait raison.

Mais alors, il semblerait résulter de là que le *Gaṇḍavyūha*, l'un des ouvrages les plus célèbres du bouddhisme sanscrit, l'un de ceux que le *Çikṣāsamuccaya* cite le plus souvent, n'est représenté ni en chinois ni en tibétain. Ce n'est là qu'une apparence. Il suffit de comparer le contenu du *Gaṇḍavyūha* et des « *Avataṃsaka* » tibétain et chinois pour s'apercevoir qu'il s'agit là d'un seul et même ouvrage. Cette identité a été certainement reconnue par M. Watanabe, encore qu'il parle tantôt du *Gaṇḍavyūha* et tantôt de l'*Avataṃsaka*[1]. Mais est-ce à dire que le même ouvrage ait porté dans l'Inde le titre de *Gaṇḍavyūha* et qu'il soit parvenu en Chine et au Tibet sous celui d'*Avataṃsaka*? A la rigueur on pourrait l'admettre : deux recensions d'écoles différentes auraient pu porter des titres différents. En fait, je ne crois pas que ce soit le cas ici. Pour la Chine du moins, nous avons un témoignage certain. A la fin du VIIIe et au début du IXe siècle, le moine 澄觀 Teng-kouan a consacré de longues années à écrire toute une série de commentaires du *Houa yen king*[2]. Dans l'un d'entre eux, consacré à la section *Bhadracarī*

[1] Cf. *J.R.A.S.*, 1907, p. 663, et Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī*. Leipzig, 1912, in-8° [fasc. 5 des *Indica* édités sous la direction de M. Leumann], p. 13-21. Cf. aussi la remarque de M. Takakusu dans Winternitz, *Gesch. der ind. Literatur*, II, 1, 242.

[2] Nous devons à M. Watanabe de pouvoir préciser les dates de la naissance et de la mort de ce célèbre écrivain bouddhique. M. Nanjio (App. III, n° 37) le faisait mourir en 806-820 et, sous le n° 1589, indiquait plus précisément 806. J'avais déjà fait remarquer (*T'oung Pao*, 1911, p. 672) que la dernière date au moins était impossible, puisqu'un texte nous parle d'un titre porté par Teng-kouan en 810 et que nous avons de lui une inscription écrite en 811. Les renvois de M. Watanabe au chapitre 42 du *Fo tsou t'ong ki* et au chapitre 22 du *Fo tsou li tai t'ong tsai* permettent d'affirmer que Teng-kouan vécut de 737 à 838 (la date de 833 indiquée dans le travail de M. Watanabe est une faute d'impression).

du *Houa yen king*, il nous donne à deux reprises le titre original non plus en traduction, mais en transcription (*Tripiṭ.* de Kyōto, Suppl. I, *t'ao* 7, fasc. 5, fol. 398 r°, 434 v°), et ce titre est tout au long *Mahāvaipulyabuddhagaṇḍavyūhayuktisūtram*. Il n'y a donc pas de doute à garder pour la Chine; c'est bien sous son titre véritable de *Gaṇḍavyūha* que notre *sūtra* y est parvenu[1]. Mais je crois que la même solution vaut pour le Tibet. La traduction tibétaine du *Gaṇḍavyūha* a été effectuée dans la première moitié du IXe siècle[2], et est par suite contemporaine de la compilation de la *Mahāvyutpatti*. Or la *Mahāvyutpatti* ne connaît que le nom de *Gaṇḍavyūha* et ignore celui de l'*Avataṃsaka*. Il me paraît donc probable qu'au Tibet également le *Gaṇḍavyūha* ait été d'abord connu sous son nom véritable. Comment expliquer le nom nouveau qu'il y a reçu par la suite? Évidemment on ne peut formuler à ce sujet que des hypothèses. Mais il ne manque pas dans le *Kanjur* et le *Tanjur* de titres sanscrits qui ont été restitués arbitrairement par des savants tibétains parce qu'on avait perdu la tradition du titre sanscrit véritable, ou encore, comme pour le fameux «*Damamūka*», parce qu'aucun titre sanscrit n'avait jamais existé. Ce sera sans doute ici un des cas où le titre original ne s'était plus transmis; mais, malgré les colophons du *Kanjur*, qu'il s'agisse de l'Inde, du Tibet ou de la Chine, c'est bien du *Gaṇḍavyūha* et non de l'*Avataṃsaka* que nous devons parler[3].

(1) Teng-kouan traduit *gaṇḍa* par 雜 華 *tsa-houa*, «fleurs mêlées», qui ne rend guère compte du *phal-čhen-po*, «foule», du tibétain.

(2) Sous le règne de Ral-pa-čan. M. Watanabe, adoptant la chronologie de Schmidt et Schlagintweit, fait régner Ral-pa-čan de 878 à 901. Mais les histoires chinoises font débuter son règne en 816, et comme Ral-pa-čan régnait sûrement lors du traité de 822, c'est elles qu'il faut suivre.

(3) Le cas est clair pour le chinois, grâce à Teng-kouan. Quant au tibétain, la solution que je propose ne rend pas actuellement compte d'une difficulté. La partie de la *Mahāvyutpatti* où se trouve le mot correspondant à *Avataṃsaka*, au sens de «guirlande» ou «couronne de fleurs», est inédite; je ne sais comment le mot sanscrit y est traduit. Mais ce n'est pas par *Phal-čhen-po*, titre actuel de

P. 16. — *Ārya-Anantamukhapariçodhananirdeçaparivarta-nāma-mahāyānasūtra.* Je crois volontiers que telle est la forme exacte. Cependant Csoma de Körös indiquait *°viniçodhana°*. En établissant les concordances du *Tche yuan lou* de 1285-1287, Stanislas Julien, puis à sa suite M. Nanjio [n° 23 (2)] ont gardé la forme bizarre de Csoma. Mais le *Tche yuan lou* porte en réalité : *Anantamukhariçodhananirdiṣṭaparivartamahāyānanāma*, et la forme *riçodhana* ne peut être écartée au profit de *pariçodhana* sans observation. On sait que le *Tche yuan lou* nous donne en principe les titres sanscrits tels qu'ils figuraient dans le *Kanjur* tibétain à la fin du XIIIᵉ siècle [1]. M. Beckh eut dû le consulter au moins par l'intermédiaire du *Catalogue* de Nanjio.

P. 19. — Le texte dont je viens de dire un mot fait partie du *Ratnakūṭa*; il en est de même de ceux qui vont nous occuper maintenant. Le *Ratnakūṭa* chinois est divisé en 49 sections; nous verrons tout à l'heure que c'est le cas également pour le *Ratnakūṭa* tibétain, et que les sections se correspondent une à une dans les deux langues. Or, pour les sections 13 et 14 du tibétain, le *Kanjur* de Berlin n'a pas de titre sanscrit; ces sections sont entièrement passées sous silence par Csoma et Feer; Schmidt donne le titre sanscrit de la première d'entre elles, mais peut-être par restitution d'après le tibétain [2]. M. Beckh

l'«*Avatamsaka*», que *Gaṇḍavyūha* y est rendu, mais par *Sdoṅ-po-bkod-po*, où *bkod-po* traduit régulièrement *vyūha*, tandis que *sdoṅ-po* signifie «tige», «tronc». Nous avons donc là un exemple nouveau de cet emploi de *gaṇḍa* au sens de *khaṇḍa* qui est connu, en particulier, par le *Divyāvadana*. Mais *khaṇḍa* signifie aussi «foule», et je pense bien, encore que les intermédiaires nous fassent défaut, que c'est *gaṇḍa* pour *khaṇḍa*, interprété au sens de «foule», qui explique le titre de *Phal-čhen-po*, «foule», porté actuellement par l'«*Avatamsaka*» tibétain.

(1) Par 至元錄 *Tche yuan lou*, j'indique en abrégé l'ouvrage qui porte le n° 1612 dans le *Catalogue* de Nanjio. Tous les préliminaires de ce catalogue de 1285-1287 mériteront d'être traduits, avec la curieuse liste des personnages chinois, ouigours et tibétains qui ont travaillé, sur l'ordre de Khubilai Khan, à établir la concordance des *Canons* chinois et tibétain.

(2) Je n'ai pas l'*Index* de Schmidt, et m'inspire ici de ce que dit M. Beckh.

(p. 19) a restitué les deux titres comme suit : *Āyuṣmannanda-garbhāvakrāntinirdeça* et *Nandagarbhāvakrāntinirdeça*. Les sections correspondantes du chinois sont intitulées 佛為阿難說處胎會 *Fo wei a nan chouo tch'ou t'ai houei* (Nanjio, n° 23 [13][1]), c'est-à-dire «Scène où le Buddha explique à Ananda le placement [du fœtus] dans la matrice», et 佛說入胎藏會 *Fo chouo jou t'ai tsang houei* (Nanjio, n° 23 [14]), c'est-à-dire «Scène où le Buddha explique l'entrée dans la matrice». Le *Tche yuan lou* ne donne pas de titre sanscrit et dit que ces sections manquent au tibétain. M. Nanjio a proposé un titre hypothétique *Garbhasūtra*, sur la foi d'un rapprochement avec un passage du *Буддизмъ* de Vasil'ev qui vise en réalité tout autre chose[2].

Mais si nous nous reportons au texte même du *Ratnakūṭa* chinois, nous constatons que le lieu où se passe l'histoire de la 13e section est bien le Jetavana de Çrāvastī que M. Beckh indique pour la 13e section du tibétain, et que la 14e, dans les deux versions chinoise et tibétaine, se localise bien au Nyagrodha de Kapilavastu. Seulement le texte chinois ne parle pas, dans la section 13, du «vénérable Nanda», comme le dit M. Beckh pour le texte tibétain correspondant, mais d'Ananda. Sans doute Nanda répond mieux au tibétain Dga'-bo qu'Ananda, lequel est généralement traduit par Kun-dga'-bo. On pourrait seulement se demander, à première vue, si le Nanda du texte suivant n'aurait pas contaminé l'Ananda de celui-ci. A examiner l'ensemble des versions chinoises, on voit cependant qu'il n'en est rien. Une contamination s'est bien produite, mais selon toute vraisemblance c'est en sens inverse.

La première constatation qui résulte en effet de l'examen

(1) Le mot 入 *jen* donné par Nanjio ne se trouve pas réellement dans le titre.

(2) M. Nanjio fait encore intervenir le titre de *Garbhasūtra* pour un autre ouvrage (n° 433), mais qui n'a aucun rapport avec ceux qui nous occupent ici.

des sections 13 et 14 du *Ratnakūṭa* chinois, c'est qu'il s'agit d'un même original dont le cadre seul a été changé. Le texte qui fait intervenir Ānanda est situé à Çrāvastī, celui qui mentionne Nanda est rapporté à Kapilavastu; mais l'exposé sur le séjour dans la matrice est le même dans les deux cas. On sait que les Chinois n'ont pas toujours bien distingué le célèbre disciple Ānanda et un autre disciple Nanda, le mari de Sundarā (= Sundarī). Une version de notre texte nous permet de saisir cette confusion sur le vif. Le *Tripiṭaka* chinois conserve en effet une traduction antérieure du même texte, exécutée vers 300 A. D. par Tchou Fa-hou (Nanjio, n° 32[1]). Or, dans les premiers paragraphes de sa traduction, Tchou Fa-hou spécifie bien à diverses reprises que l'interlocuteur du Buddha est Nanda (Nan-t'o), mais ensuite, entraîné par l'habitude, il écrit toujours Ānanda (A-nan). Comme la scène se passe à Çrāvastī et non à Kapilavastu, nous avons bien ici le nom de Nanda attesté pour le cadre même où le tibétain le fait intervenir, et il ne paraît pas douteux que la version de Bodhiruci qui, dans la 13e section du *Ratnakūṭa*, lui substitue Ānanda, a subi la même déformation que toute la seconde partie de la traduction de Tchou Fa-hou[2].

Mais cette partie du *Ratnakūṭa* offre une autre particularité intéressante. Le *Ratnakūṭa* chinois en 49 sections a été fixé par Bodhiruci, en 713, en utilisant un certain nombre de traduc-

[1] Dès cette version, nous trouvons l'indication des états du fœtus pendant les trente-huit «semaines» (七日 *ts'i-je*, hebdomade) de la gestation. C'est l'équivalent du *saptaka* sanscrit (cf. S. Lévi, dans *T'oung Pao*, 1907, p. 115-116); j'en ai relevé d'ailleurs des exemples encore plus anciens. C'est là une question que je compte reprendre prochainement, tout au moins à propos des textes chinois.

[2] Pour l'histoire de Nanda et de sa femme, cf. aussi Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, III, 87-94. A la page 87, au lieu de «comme le fard qui est sur mon front n'est pas encore sec», il faut comprendre «avant que le fard qui est sur mon front ait eu le temps de sécher»; à la page 88, le vihāra Ni-kiu-liu est le vihara du Nyagrodha.

tions partielles antérieures et en traduisant ce qui n'avait pas encore passé en chinois. Or, trois ans auparavant, en 710, le pèlerin Yi-tsing avait achevé la traduction du *Vinaya* des Mulasarvāstivādin (Nanjio, n° 1121). Les compilateurs du *Tche yuan lou* font remarquer que la section 14 du *Ratnakūṭa* chinois est en réalité constituée par les chapitres 11 et 12 de la traduction du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin effectuée par Yi-tsing. C'est, disent-ils, parce que Bodhiruci constata que ces chapitres du *Vinaya* correspondaient à la section 14 du *Ratnakūṭa* sanscrit qu'il incorpora cette partie de la traduction de Yi-tsing à sa recension chinoise du *Ratnakūṭa*. J'ai vérifié ces indications : elles sont parfaitement exactes; les chapitres 11 et 12 du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin coïncident absolument avec le texte actuel de la section 14 du *Ratnakūṭa* chinois, et la traduction de cette section est d'ailleurs bien rapportée à Yi-tsing par Bodhiruci. Mais une autre conséquence en découle. Nous savons que les volumes du *Vinaya* tibétain représentent essentiellement le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin; le même texte doit donc s'y retrouver. Et en effet, bien que je ne me sois pas reporté au texte tibétain original, l'analyse de Csoma, traduite par Feer (p. 193), nous indique que dans le tome X du *Vinaya* de Narthang, aux folios 202-248, «Çākya donne à Dgah-vo (sk. Nanda) des instructions et des leçons sur plusieurs sujets, notamment sur les conditions d'existence dans la matrice et sur la formation graduelle du corps humain». Une fois de plus, le *Vinaya* des Mulasarvāstivādin nous apparaît ainsi comme l'immense réservoir où a afflué et d'où s'est déversée la littérature bouddhique de l'Asie centrale du IIIe siècle environ jusqu'au Xe. En même temps, il y a là un élément important pour l'histoire même du *Ratnakūṭa*, dont on n'a en sanscrit que d'assez rares fragments et dont les origines et la date demeurent passablement mystérieuses. Il resterait à voir si la section 14 du texte tibétain correspond mot pour mot au texte correspon-

dant du *Vinaya*. Ni pour cette section, ni pour la section 13, on ne nous indique de noms de traducteurs. Comme le *Tche yuan lou* dit que ces sections manquent en tibétain, il n'est pas exclu, encore que peu problable, que ces sections n'aient été traduites et incorporées au *Kanjur* que tardivement, et en ce cas, la version tibétaine aurait peut-être été faite sur les textes chinois[1].

P. 20, col. 1, n. 1. — Il n'y a pas de doute sur la lecture *Pitāputrasamāgama*; le titre se rencontre sous la même forme dans le *Çikṣāsamuccaya* et dans la *Mahāvyutpatti*.

P. 21. — *Adhyāçayasaṃcoda*. Mais le *Tche yuan lou* indique **Adhyāçayasaṃcodanī*, ce qui avait amené M. Nanjio (n° 23 [25]) à restituer une forme *°saṃcodana*. C'est précisément sous le titre d'*Adhyāçayasaṃcodana* que l'ouvrage est cité aussi bien dans le *Çikṣāsamuccaya* que dans la *ṭīkā* du *Bodhicaryāvatāra* (cf. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme*, p. 283). Il n'est donc pas douteux que c'est cette dernière forme qui se trouvait également, à l'origine, dans le *Kanjur* tibétain.

P. 22, n° 10. — Il n'y a aucune raison pour faire de *dārikā* une partie intégrante du nom; il s'agit seulement de « la jeune fille Sumati ».

P. 22, n° 12. — M. Beckh, comme ses prédécesseurs, lit Açokadatta et en fait un nom d'homme. Mais il est certain qu'il s'agit d'une femme, et qu'il faut lire Açokadattā; c'était là une

[1] Il va sans dire que, par cette hypothèse, je ne fais que signaler une piste, mais qui peut très bien ne pas aboutir. Mon explication supposerait en effet que les traducteurs tibétains eussent su, par l'exemple de la section 14, restituer le nom de Nanda dans la section 13, au lieu d'Ānanda que leur fournissait le texte chinois. Il faudrait s'assurer aussi si ces sections, non signalées par Csoma, figurent ou ne figurent pas dans l'édition de Narthang.

fille d'Ajātaçatru, comme M. Nanjio l'a dit très exactement à propos de deux traductions chinoises de ce texte (n° 23 [32] et n° 42 [1]).

P. 23, col. 1, n. 3. — Le *Tche yuan lou*, suivi par Julien et Nanjio, suppose bien *Guṇaratnasaṃkusumitaparipṛcchā*. C'est d'ailleurs la forme que donne la traduction de Csoma par Feer.

P. 24, col. 1, n° 2. — Le titre sanscrit rétabli ici était donné intégralement dans le *Tche yuan lou*, mais on y indique qu'il faut le couper là où M. Beckh met bien un trait d'union, et que ce sont là deux appellations du même texte. Le nom usuel a été sûrement *Upāyakauçalya*. C'est là le même ouvrage dont une autre traduction tibétaine est indiquée par M. Beckh à la page 56 (col. 1, n° 18). En chinois, en dehors de la traduction incorporée au *Ratnakūṭa*, deux autres traductions correspondent à Nanjio, n°s 52 et 926. C'est sous le titre de *Upāyakauçalya* que l'ouvrage est cité à quatre reprises dans le *Çikṣāsamuccaya*.

P. 24, col. 1, n. 4. — Les versions chinoises du *Ratnakūṭa* et le *Tche yuan lou* confirment les indications de Csoma et de Schmidt; la 39e section du *Ratnakūṭa* est bien formée par le *Bhadrapālaçresṭhiparipṛcchā*; de toute manière, M. Beckh eût dû faire figurer ce titre à l'index.

[1] Le n° 42 de Nanjio a été traduit par Tchou Fa-hou. Au début du VIe siècle, le *Tch'ou san tsang ki tsi* de Seng-yeou (chap. 2) attribue simultanément à Tchou Fa-hou la traduction d'un 阿述達經 *A chou ta king*, d'un 無憂施經 *Wou yeou che king* et d'un 阿闍貰女經 *A chö che nu king*. Mais ces trois titres ne peuvent désigner que l'*Açokadatta-vyakaraṇa*, le nom de la princesse étant une première fois donné en transcription et une seconde fois en traduction, tandis que dans le troisième titre elle est désignée par sa qualité («fille d'Ajātaçatru»). Il est peu vraisemblable que Tchou Fa-hou ait traduit trois fois le même texte, et nous avons là un cas assez net où nous pouvons relever des inexactitudes dans le *Catalogue* de Seng-yeou.

P. 25. — Dans toute cette page, les numérotations des sections du *Ratnakūṭa* sont brouillées dans le *Kanjur* de Berlin. C'est ainsi que la dernière section, le *Vyāsaparipṛcchā*, après avoir été qualifiée de 48e section, est indiquée dans ce même *Kanjur* comme la 49e. M. Beckh ajoute que cette dernière indication est incompréhensible. Mais que M. Beckh se reporte au *Catalogue* de Nanjio, il verra que la version chinoise du *Ratnakūṭa* est bien en 49 sections, et que le *Vyāsaparipṛcchā* est bien la dernière, par suite la 49e, de ces sections. Il faudrait procéder à un examen minutieux du *Ratnakūṭa* tibétain dans ses diverses recensions, pour voir s'il y a des indices sérieux en faveur d'une répartition ancienne différente, ou d'un ordre qui aurait différé autrefois de celui du *Ratnakūṭa* chinois.

P. 26, col. 1. — *Bhadrakalpikā*. M. Beckh fait remarquer que la traduction tibétaine suppose un masculin, au lieu de la finale féminine du titre sanscrit. Mais la traduction tibétaine doit avoir raison, et le titre sanscrit devait être anciennement *Bhadrakalpika*. C'est en effet sous cette forme masculine que l'ouvrage est cité dans le *Çikṣāsamuccaya*.

P. 30, col. 2, n°s 2 et 3. — Il ne paraît pas douteux que l'indication de traducteur portée à la fin du n° 3 se rapporte à la fois aux deux numéros de M. Beckh. Sur l'ordre de Dpal-lha-bcan-po [1], 'Gos-čhos-grub a traduit le *Laṅkāvatāra* (peut-être du chinois) et en même temps le commentaire du maître chinois «Wen-hvi» sur «l'essence des propos de tous les Buddha», c'est-à-dire sur la première section du *Laṅkāvatāra*. C'est ainsi que Csoma avait déjà compris. Seulement la personnalité de ce «Wen-hvi» (ou «Wen-hi», selon la transcription

[1] Dans les transcriptions de mots tibétains, j'emploie *c* et *j* avec la valeur de *ts* et *dz* qu'ont généralement adoptée les linguistes; *č* et *ǰ* répondent alors au *c* et *j* de la transcription usuelle du sanscrit.

de Csoma) reste mystérieuse. Selon Csoma (trad. Feer, p. 238), le roi Dpal-lha-bcan-po serait Ral-pa-čan (première moitié du IXe siècle). Or aucun commentaire du *Laṅkāvatāra* antérieur à l'époque mongole n'est incorporé aux collections régulières du canon chinois. Le *Supplément* du *Tripiṭaka* de Tōkyō vient de nous en faire connaître deux et peut-être trois, mais dont aucun n'a pour auteur quelqu'un dont le nom se rapproche de «Wen-hvi». On ne peut songer non plus au 寶臣 Pao-tch'en dont le commentaire, fait sur le texte des T'ang, a été utilisé dans la compilation de 1378 qui porte le no 1613 dans le *Catalogue* de Nanjio (cf. *Tripiṭ.* de Kyōto, XXXV, VI, 386 ro). Le nom même de «Wen-hvi» ne se laisse pas rétablir avec précision. Ce peut être Wen-hi comme le donne Csoma, ou Wen-houei, avec l'un des deux caractères 惠 *houei* ou 慧 *houei* si souvent employés à la fin des noms de moines, ou encore (mais c'est moins vraisemblable) Wen-fei si le *hv* répond ici à la valeur de transcription qui lui a été attribuée dans l'alphabet *'phags-pa*; aucun de ces noms ne paraît connu jusqu'ici. Il est possible qu'il s'agisse d'un commentaire écrit dans la Chine occidentale, et c'est seulement dans les manuscrits de Touen-houang qu'il y a quelques chances de le retrouver. Précisément, et quand ce qui précède était déjà écrit, j'apprends par M. Denison Ross qu'il se trouve, dans les manuscrits rapportés de Touen-houang par Sir Aurel Stein, une portion d'une traduction interlinéaire sino-tibétaine du *Laṅkāvatāra* avec commentaire. Comme on le verra plus loin, le nom même de 'Gos-čhos-grub ou plutôt Čhos-grub de 'Gos nous invite à penser que la traduction a été effectuée au Kan-sou et dans la première moitié du IXe siècle; il est vraisemblable que ce manuscrit de Londres représente une portion du texte aujourd'hui incorporé au *Kanjur*.

P. 31, col. 1. — *Ghanavyūha*. Le titre est correctement donné par M. Beckh. Pour la confusion qui a été parfois faite

entre ce *Ghanavyūha* et le *Gaṇḍavyūha*, je renvoie à ce que j'ai dit plus haut à propos de l'*Avataṃsaka*.

P. 31, col. 2. — M. Beckh donne comme l'un des traducteurs du *Saddharmapuṇḍarīka* tibétain «Ye-šes-sde de Samarkand», et ajoute en note que c'est là manifestement le même traducteur qui a été simplement appelé Ye-šes-sde dans les colophons d'ouvrages précédents. Il aurait pu ajouter que ce Ye-šes-sde se retouve alors dans nombre d'ouvrages suivants, et aussi dans beaucoup de colophons du *Tanjur*; mais des listes comparatives des traducteurs, avec des indications chronologiques dans la mesure où on en possède, permettront seules de décider s'il s'agit ici d'un seul personnage ou de plusieurs. Reste la mention de Samarkand. Ce Ye-šes-sde est dit de Sna-nam (ou Sna-rnam), et M. Beckh a adopté l'équivalence proposée pour Sna-nam par le dictionnaire de Sarat Chandra Das, «Samarkand in Bokhara». Sans insister sur ce que cette formule a aujourd'hui d'inattendu, l'identification de Sna-nam à Samarkand, bien que donnée déjà auparavant dans le dictionnaire de Jäschke, aurait besoin d'autres cautions. Sans doute, le bouddhisme chinois, dans les époques antérieures aux T'ang, a connu quelques traducteurs qui étaient originaires de Sogdiane; et il serait très intéressant de pouvoir reconnaître un rôle aux Sogdiens dans l'élaboration du *Canon* tibétain. Mais les exemples de Sna-nam que cite M. Sarat Chandra Das n'ont rien de décisif au point de vue de l'identification. M. Laufer indiquait récemment (*T'oung Pao*, 1914, p. 106) que Sna-nam était ici un nom de lieu du district de Žaṅ, dans la province de Gcaṅ; je ne sais si c'est exact, mais c'est à tout le moins plus vraisemblable.

P. 32, col. 1. — *Mahāparinirvāṇasūtra*, en 56 *bam-po* (sections); traduit du chinois par Vaṅ-phab-žvu (Schmidt a Vaṅ-phab-žun). Cette traduction, indiquée par Schmidt, n'est pas

mentionnée par Csoma. Il semble donc qu'elle manque au *Kanjur* de Narthang et ne se trouve que dans les *Kanjur* qui proviennent de l'Amdo ou de Chine. Il est difficile de dire, avant un examen précis des deux versions, si c'est là la traduction de Nanjio n° 113 ou de Nanjio n° 114; les indications du *Tche yuan lou* sur ces textes sont obscures et l'une d'entre elles paraît altérée; l'histoire des *Mahāparinirvāṇasūtra* chinois est d'ailleurs très embrouillée. En tout cas, la traduction tibétaine doit être ancienne. Une transcription *phab*, qui répond sûrement à 法 *fa*, n'est possible que jusque vers l'an 1000 environ. La forme de Schmidt, qui paraît la plus probable, ramènerait à 王法淳 [ou 順] Wang Fa-chouen (ou encore 汪法順 Wang Fa-chouen, mais ce second nom de famille est plus rare); Fa-chouen serait un « nom de religion » très régulier, mais le personnage semble inconnu.

P. 33, col. 2. — *Saṅs-rgyas-kyi-mjod-kyi-čhos-kyi-yi-ge*, « die heilige Schrift vom Schatze (Schatzhause) des Buddha ». Schmidt ne donne pas non plus de titre sanscrit: l'édition de Narthang doit en avoir un, car Csoma indique celui de *Buddhadharmakoçakāra*. Tous sont d'accord pour dire que l'ouvrage est traduit du chinois. Il s'agit d'un entretien du Buddha et de Çariputra: la scène se passe à Rājagṛha. Aucun titre analogue ne se retrouve dans le *Tripiṭaka* chinois. D'après Csoma (mais non d'après M. Beckh), c'est également du chinois qu'aurait été traduit l'ouvrage précédent, l'*Atajñāna* (ou *Ātajñāna*), au titre sanscrit sûrement altéré, et dont le titre tibétain signifie « La connaissance de l'heure de la mort ». La scène se passe dans le palais du roi des *deva akaniṣṭha*; mais ici encore les titres du *Tripiṭaka* chinois ne fournissent pas immédiatement de parallèles [1].

[1] Je ne vois à rapprocher éventuellement du titre du *Kanjur* que le 臨終方訣 *Lin tchong fang kiue*, texte assez court joint dans le *Tripiṭaka* de Tokyō

P. 34, col. 1. — Il faut supprimer le point d'interrogation qui suit l'équivalence Sāketa = Ayodhyā [1]; M. Beckh renvoie à ce sujet au dictionnaire de Sarat Chandra Das, mais l'éventualité d'une équivalence Sāketa = Sogdiane, indiquée dans ce dictionnaire, est inadmissible. Le nom de Kṛṣṇavana est-il certain? Et ne peut-on aussi bien songer à Kālavana?

P. 38, col. 1. — *Gaganagañjaparipṛcchā*. Ce titre de M. Beckh est parfaitement exact et se retrouve d'ailleurs dans le *Çikṣāsamuccaya*, mais, à propos de cet ouvrage, les titres du *Tripiṭaka* chinois tendent une sorte de piège qu'il est bon de signaler. En chinois, Gaganagañja et Akāçagarbha aboutissent à une même traduction 虛空藏 Hiu-k'ong-tsang. Or le cycle du *Mahāsaṃnipāta* contient plusieurs œuvres qui concernent Hiu-k'ong-tsang = Ākāçagarbha. Sous les T'ang, Amoghavajra traduisit en outre un 大虛空藏菩薩所問經 *Ta hiu k'ong tsang p'ou sa so wen king*, ou « *Sūtra* des questions du *bodhisattva* le grand Hiu-k'ong-tsang », non incorporé au *Tripiṭaka* des Ming et manquant par suite au *Catalogue* de Nanjio, mais qui se trouve dans le *Supplément I* de l'édition de Kyōto (*t'ao* 4, fasc. 5). On a parfois confondu cet ouvrage avec la section d'Akāçagarbha qui fait partie du *Mahāsaṃnipāta*. Le *Tche yuan lou* (chap. 2; *Tripiṭ.* de Kyōto, XXXV, v, 277 v°) met en garde contre cette erreur, et donne en transcription le titre de la *Gaganagañjaparipṛcchā*. Rien, dans le nom original du *bodhisattva*, ne justifie

(mais non dans celui de Kyōto) à la traduction du 無常經 *Wou tch'ang king* due à Yi-tsing. Le dictionnaire de Sarat Chandra Das (p. 680) donne comme titre sanscrit de l'ouvrage du *Kanjur*, au lieu d'*Atajñāna*, *Mṛtijñana*. Le passage de l'une à l'autre forme se justifie graphiquement en *brahmī* tardive, et il ne paraît guère douteux que *Mṛtijñāna* soit le titre correct.

[1] Il faut noter cependant que Saketa ne doit pas répondre à Ayodhyā même, mais se trouvait sans doute dans la partie méridionale de ce pays; cf. Smith, *Early history of India*, 2e éd., p. 204.

l'épithète de «grand» qu'Amoghavajra lui a préfixée; il semblerait donc qu'Amoghavajra eût voulu par là distinguer Gaganagañja de l'Ākāçagarbha connu antérieurement, lui aussi, sous la traduction de Hiu-k'ong-tsang. Mais alors une conséquence en résulte. C'est que, dans un autre titre d'une traduction d'Amoghavajra où il est question du «grand Hiu-k'ong-tsang» (Nanjio, n° 1418), ce qu'il faut restituer là encore, ce n'est pas Ākāçagarbha comme on l'a fait, mais Gaganagañja.

P. 40, col. 2. — *Çaṅkaraparipṛcchā.* Au lieu de ce titre que donne le *Kanjur* de Berlin, M. Beckh fait remarquer en note que Csoma et Schmidt ont *Kṣemaṃkaraparipṛcchā* qui pourrait être plus correct. D'après l'analyse de Csoma, il s'agit de questions sur la patience et l'obligation de surmonter les passions, posées au Buddha par un Çākya de Kapilavastu, Kṣemaṃkara. Une des plus anciennes traductions du bouddhisme chinois nous permet d'arriver ici à la certitude. Parmi les traductions exécutées entre 225 et 253 par 支謙 Tche-k'ien figure (Nanjio, n° 378) un court 菩薩生地經 *P'ou sa cheng ti king*, «*Sūtra* sur la terre natale du *bodhisattva*», pour lequel le *Tche yuan lou* n'indique pas de correspondance dans le *Kanjur* ni, par suite, de titre sanscrit. Comme l'interlocuteur du Buddha s'appelle 差摩竭 Tch'ai-mo-kie, Julien crut pouvoir rétablir le titre en *Kṣāmākāra-bodhisattva-sūtra*, et M. Nanjio a suivi les indications de Julien. Mais déjà ce titre est suspect, puisqu'il ne pourrait s'expliquer que par «Sutra du *bodhisattva* Kṣāmākāra»; or, dans le texte, Tch'ai-mo-kie n'est pas le nom du *bodhisattva* lui-même, mais de son interlocuteur; en fait, le *bodhisattva* est Çākyamuni. Tch'ai-mo-kie est anciennement *Chai-m^{w}a-g'^{i}aδ, ce qui suppose que la transcription a été faite sur *Chēmagar^{a}; telle est exactement la forme à laquelle aboutirait Kṣemakara (attesté à côté de Kṣemaṃkara) dans les prâ-

crits du Nord-Ouest où *kṣ-* est passé à *ch-*; la sonorisation du *k* intervocalique est absolument régulière[1]. Comme la scène se passe à Kapilavastu, et qu'il s'agit bien de questions sur la patience et l'obligation de surmonter les passions adressées au *bodhisattva* par Tch'ai-mo-kie qui est bien un Çākya, il n'y a pas de doute que le texte traduit par Tche-k'ien au IIIe siècle corresponde à celui du *Kanjur* résumé par Csoma. C'est donc *Kṣemaṃkaraparipṛcchā* qui doit être préféré à *Çaṅkaraparipṛcchā*, et tel est également le titre sanscrit qu'il faut adopter pour le n° 378 du *Catalogue* de M. Nanjio.

P. 48, col. 1. — M. Beckh a raison de préférer *Çālistamba* au *Çālisambhara* de Csoma ou au *Çālistambha* de Schmidt; mais pourquoi a-t-il gardé *Çālistambha* à l'index?

P. 52, nos 6 et 7. — D'après Schmidt, le n° 7 est traduit du chinois, mais je n'ose entreprendre aucune recherche sur les indications de M. Beckh qui ne me paraissent pas ici très sûres. Son «*Sūtra* contenant 10000 divisions» ne serait-il pas en réalité la *Daçasāhasrikā-prajñāpāramitā*, dont un chapitre est précisément consacré à Māra?

[1] Les équivalences que j'indique, et qui reposent réellement sur des prononciations chinoises anciennes que nous pouvons contrôler, sembleraient gênées par la restitution parallèle de Kṣāmāvatī pour 差摩婆提 Tch'ai-mo-p'o-t'i (*Chai-m"a-b"a-de) dans Nanjio, n° 461. Mais là encore, la restitution de Julien et de M. Nanjio est inexacte. La prononciation ancienne suppose que la transcription a été faite sur *Chemavadı ou *Chemavade, forme prâcrite de Kṣemavatı, et c'est bien Kṣemavatı que M. Beckh (comme Csoma et Schmidt d'ailleurs) donne correctement dans le titre de l'ouvrage tibétain correspondant (p. 45). Les mêmes règles de transcription montrent que dans les titres 74 et 75 de Nanjio, 阿差末 A-tch'ai-mo (*A-čhai-m"aδ), traduit 無盡意 Wou-tsin-yi («Non-épuisée-pensée»), doit être restitué non pas en Akṣaramati comme le donnait M. Nanjio, mais en Akṣayamati; cette correction évidente avait d'ailleurs été devinée déjà, pour d'autres raisons, par M. Bendall (*Çikshāsamuccaya*, p. 11), et c'est bien là le nom qu'on trouve dans le *Kanjur*.

P. 53, col. 2, n° 5. — *Ārya-pariṇāmacakra-nāma-mahāyānasūtra*[1]. C'est là une restitution de M. Beckh, mais sûrement correcte; Csoma et Schmidt donnaient °*pariṇata*°; le *Kanjur* de Berlin porte °*pariṇāmana*°. On sait que *pariṇāma* est le terme technique qui désigne le report sur autrui du mérite des bonnes œuvres; tel est le sujet du *sūtra*; M. Beckh a donc certainement raison[2]. Mais à la fin du texte vient un colophon que M. Beckh traduit ainsi : « Übersetzer : der das *Tripiṭaka* (sde-snod-gsum) innehabende Bhikṣu Śīladharma von Li und Bande Rnam-par-mi-rtog. » En note, M. Beckh 1° indique que Schmidt donne, au lieu de Çiladharma, Çrīdharma, « qui est peut-être la forme correcte »; 2° suppose que Li peut être Li-thaṅ, dans le Tibet oriental, où il y a « d'après Sarat Chandra Das » une lamaserie célèbre.

Li-thaṅ est en effet fort connu, mais à première vue on est amené pour le nom de Li seul à supposer une autre équivalence : Khotan est toujours appelé en tibétain Li-yul, le « pays de Li »; une curieuse circonstance de fait nous montre que c'est en faveur de Khotan que nous devons nous prononcer.

Le terme qui en chinois correspond à *pariṇāma* est 迴向 *houei-hiang*, et la collection de Corée nous a conservé un [佛說] 迴向輪經 [*Fo chouo*] *houei hiang louen king*, « *Sūtra de la roue du report des mérites* [*prononcé par le Buddha*] »; c'est bien là le même titre dont nous avons aussi la traduction tibétaine dans le *Kanjur*; nous gagnons déjà à cette constatation de connaître maintenant le titre sanscrit du *Houei hiang louen king*. Mais nous savons également par qui et dans quelles conditions ce *sūtra* a été traduit en chinois. Le texte sanscrit avait été rapporté

[1] D'après l'index de Feer (p. 531), l'ouvrage figurerait deux fois dans le *Kanjur* de Narthang; le *Kanjur* de Berlin ne l'a qu'une fois.

[2] Il faut seulement admettre la possibilité, au lieu de *pariṇāma*, de la forme synonyme *pariṇāmana*: cette forme est également attestée, en particulier par la *Mahāvyutpatti*.

de l'Inde par le pèlerin Wou-k'ong, et c'est en 789, pendant qu'à son voyage de retour Wou-k'ong séjournait au 龍興寺 Long-hing-sseu de 北庭 Pei-t'ing (Bešbalïq), que la traduction fut effectuée par un moine de Khotan, 尸羅達摩 Çīladharma. Telles sont les indications qui nous sont données par la notice préliminaire de la traduction du *Daçabalasūtra*, qui a été traduite par MM. Chavannes et S. Lévi sous le titre de *L'itinéraire d'Ou-k'ong* (*J. A.*, sept.-oct. 1895, p. 342-384; en particulier aux pages 343, 365); elles sont confirmées par la notice de Çīladharma (戒法 Kiai-fa) au chapitre 3 du *Song kao seng tchouan*. Lorsqu'ils ont publié leur traduction, MM. Chavannes et S. Lévi n'avaient pas retrouvé le *Houei hiang louen king*; mais, comme je l'ai dit plus haut, il est bien incorporé, lui aussi, à l'édition de Corée (閏, fasc. 5, du *Tripiṭ.* de Tokyō; II, IV du *Suppl. I* du *Tripiṭ.* de Kyōto). J'ajouterai que, parmi les manuscrits que j'ai rapportés de Touen-houang, il se trouve un manuscrit du même texte, et qui porte, lui aussi, l'indication : «Traduit par Çīladharma de Khotan dans le Long-hing-sseu de Pei-t'ing».

Comme on le voit, il résulte de ces indications que la vraie forme du *Kanjur* est bien Çīladharma et non Çrīdharma, et d'autre part que Li désigne Khotan et non Li-thaṅ [1]. Mais dans quelles conditions Çīladharma intervient-il comme traducteur du texte sanscrit en tibétain? Où cette traduction a-t-elle été effectuée? Ici nous sommes assez embarrassés. La note préliminaire du *Daçabalasūtra* nous dit que Wou-k'ong, quand il continua sa route pour la Chine à la fin de 789, laissa ses manuscrits sanscrits (et par suite celui du *Pariṇāmacakra*) à Bešbalïq. Une indication du *Song kao seng tchouan* veut en outre que Çīladharma, sitôt les traductions achevées en 789, soit

[1] L'origine khotanaise de Çīladharma (faussement appelé Çrīdharma à la suite de Schmidt) a bien été reconnue par M. Laufer dans *T'oung Pao*, 1908, p. 4.

reparti pour Khotan [1]. En 789, les Tibétains occupaient une grande partie du Turkestan chinois, mais non pas la ville même de Bešbalïq. Enfin Çīladharma, dont on nous dit qu'il savait le sanscrit et le chinois, et il y faudrait probablement joindre l'iranien oriental, n'avait vraisemblablement pas appris le tibétain. Une hypothèse qui paraîtrait assez simple serait que la traduction tibétaine fût ici faite, dès les T'ang, sur la traduction chinoise, et elle aurait conservé le nom de celui qui traduisit le texte non pas de sanscrit en tibétain, mais de sanscrit en chinois. J'y vois certaines objections, entre autres le titre sanscrit que le chinois ne donne pas en transcription et qui n'a pas l'air d'une restitution arbitraire des traducteurs tibétains. Une autre solution me semble plus probable. Bien que les Tibétains n'occupassent pas officiellement Bešbalïq, il est possible que certains de leurs moines se soient trouvés séjourner au Long-hing-sseu en 789. C'est alors là qu'ils auraient profité de la glose orale de Çīladharma; cette glose se faisait peut-être en un chinois vulgaire également familier à Çīladharma et à ces moines tibétains, et c'est ainsi qu'en un sens le *Kanjur* peut bien faire intervenir Çīladharma dans l'histoire même de la version tibétaine. En somme, nous sommes réduits à des hypothèses au sujet de la manière dont la traduction a été effectuée. Du moins pouvons-nous rattacher ici la traduction à des événements dont le cadre chronologique est parfaitement établi. Dans l'histoire encore assez mouvante du *Kanjur* tibétain, un tel avantage n'est pas négligeable.

P. 56, col. 2, n° 3. — D'après les indications de Csoma, le texte que M. Beckh signale ici comme traduit du chinois consiste en grande partie en invocations de *buddha* et de *bodhisattva*. On peut songer à un texte de la série des 佛名經

[1] C'est à tort que M. Watanabe (*J.R.A.S.*, 1907, p. 663) dit que Çīladharma vint à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou) en 789.

Fo ming king canoniques ou apocryphes; mais il est impossible de préciser sans un examen direct des textes.

P. 61, col. 2, et 62, col. 1. — Au lieu de *Ghaṇṭī-sūtra* et *Ghaṇṭīsamayasūtra*, il faut adopter partout *Gaṇḍī°* (ou *Gaṇḍi°*), ainsi que M. de Staël-Holstein l'a établi dans son *Kien-ch'ui-fan-tsan*. Toutes les transcriptions chinoises impliquent également une sonore à l'initiale de la seconde syllabe.

P. 66, col. 2. — «*Sūtra de Kapila.*» Il n'y a pas de titre sanscrit. Le *Tripiṭaka* chinois ne paraît plus renfermer d'ouvrage identique, mais le titre a été connu, à en juger par le texte que j'ai cité dans le *T'oung Pao* de 1912 (p. 356) et où il est question du «*Sūtra* des naissances antérieures de Kapila».

P. 67, col. 1. — Un *sūtra* sur la rétribution des actes, traduit du chinois, et qui manque aux collections inventoriées par Csoma et Schmidt, est intitulé *Ċuᶜi-paū-yā-ni-go-gyid.* L'écriture tibétaine rend très bien compte de ces altérations, et M. F. W. K. Müller a presque sûrement raison de rétablir 罪報因果經 *Tsouei pao yin kouo king.* Aucun ouvrage de ce titre ne se trouve dans le *Tripiṭaka* chinois. Le colophon dit que le texte avait été traduit du sanscrit en chinois par Thaṅ-sam-caṅ, c'est-à-dire 唐三藏 T'ang san-tsang, mot à mot «[le maître du] *Tripiṭaka* [qui vivait sous] les T'ang», titre qui a servi à désigner Hiuan-tsang, mais aussi d'autres traducteurs, puis qui est devenu populairement le nom même du grand pèlerin. Mais son emploi ne doit pas plus nous faire illusion ici que dans le *Sūtra des sept étoiles de la Grande Ourse* que nous retrouverons plus loin. Il s'agit à peu près sûrement d'apocryphes rédigés en Chine, comme ce *Sūtra des causes et des effets du bien et du mal* dont il sera question plus loin également. Le type des transcriptions, tant dans le titre que dans

le nom du «Thañ-sam-cañ», conduit à placer l'exécution de cette traduction tibétaine aux XIIIe-XIVe siècles.

P. 67, col. 2. — «*Sūtra du sage et du fou.*» Le colophon final, selon lequel l'ouvrage «paraît traduit du chinois», se trouve non seulement dans l'index de Schmidt, mais aussi dans celui de Csoma. Csoma donnait en outre un titre sanscrit *Damamuko* d'où on pouvait bien tirer une finale au duel (°*mūkau*) de *mūka* qui signifie «muet», mais le début restait inintelligible. M. Beckh songe à Paṇḍitamūrkhau. En réalité, il me paraît assez vain de vouloir fixer l'original d'une forme qui est sûrement fantaisiste. Le *Tche yuan lou* ne donnait pas de titre sanscrit; c'est donc vraisemblablement qu'à l'époque mongole, le texte du *Kanjur* n'en avait pas pour cet ouvrage. Et en effet il ne devait pas en avoir. Il n'y a aucun doute que le texte tibétain soit traduit du chinois. Nous savons en outre comment le texte chinois a été composé : ce sont huit moines du Kan-sou qui, s'étant trouvés à une assemblée de *pañcavarṣa* au «Grand temple» (Gomatīmahavihāra?) de Khotan, et ayant étudié la langue *hou*, retinrent chacun une partie des récits qu'ils avaient entendus, puis, de retour à Kao-tch'ang (à l'est de Tourfan), en firent un livre qu'ils intitulèrent 譬喻經 *P'i yu king*, ou le *Sūtra des comparaisons*; ceci se passait en 445 ou très peu après. Ils apportèrent ce livre à Leang-tcheou du Kan-sou; c'est là que leur supérieur chinois fit remplacer le titre de *P'i yu king*, déjà employé dans d'autres ouvrages, par celui de *Hien yu king*, dont le titre tibétain est la traduction. Les transcriptions tibétaines des formes chinoises, dans la version du *Kanjur*, sont d'ailleurs intéressantes pour la phonétique des deux langues; M. Laufer et moi comptons les étudier en détail prochainement[1].

[1] Cf. *J.R.A.S.*, 1901, 447-460; *B.E.F.E.-O.*, II, 299; *T'oung Pao*, 1912, 355-356; les indications que je donne sont celles mêmes des catalogues

P. 68, col. 1, n° 4. — Malgré le titre sanscrit (peut-être altéré) de ce *Maitrīsūtra*, il semble bien, d'après l'analyse de Csoma (trad. Feer, p. 283) qu'il s'agisse non de la *maitrī*, mais de Maitreya. L'intervention du *dharmarāja* Ha-šaṅ (= 和 尙 *houo-chang*, bonze chinois) et le lieu de la traduction (Sa-skya) semblent en faveur d'une traduction exécutée sur le chinois à l'époque mongole. Je n'arrive pas à l'identifier actuellement.

P. 69, col. 1, n° 5. — Le titre sanscrit d'*Ārya-Jinaputra-arthasiddhi-sūtra*, qui manque à Csoma et à Feer, est bien donné dans le *Kanjur* rouge de la Bibliothèque nationale (*Tib.*, 93, fol. 58 r°), toutefois avec l'orthographe °*arthasiddha*°. Csoma ajoutait en note : « Ce *sūtra* fait partie des anciennes traductions. » Il est regrettable que M. Beckh ne se soit pas attaché à tirer au clair les indications de cet ordre. Sur cette question de l'« ancien langage » et du « nouveau langage », cf. Laufer, dans *T'oung Pao*, 1914, p. 64-67.

P. 69, col. 2, n° 7. — Ce *sūtra* est traduit du chinois, et le titre est donné en transcription tibétaine du chinois, mais toutes les éditions du *Kanjur* ont ici des variantes. Voici les diverses formes : Csoma, *De'i-phad-bya-na-phur-po'u-in-kyeṅ-su-phim-de'i-ayir*; Schmidt, *De'i-phāṅ-bya-na-phū-ra-po'u-in-kyeṅ-sū-phyim-de'i-iyir*; Beckh, *Tai-phaṅ-pe-na-hva-pao-diṅ-giṅ-ju'-phi-ma-ti-yi*; Kanjur rouge de la Bibliothèque nationale (*Tib.*, 93, fol. 89 r°), *Te'i-phaṅ-pen-hwo-pa'o-ṅin-giṅ-ju'-phin-ti-yi*. M. F. W. K. Müller a fourni à M. Beckh une restitution

chinois : il faudra cependant tenir compte d'une recension nouvelle dont trois sections figurent parmi les manuscrits de Touen-houang entrés à la Bibliothèque de Pékin (cf. *B.E.F.E.-O.*, XI, 466; toutefois il paraît y avoir un malentendu au sujet d'une recension khotanaise du *Hien yu king*; le texte invoqué ne dit rien de tel).

partielle; il n'y a aucun doute que l'ensemble doive se lire 大方便佛報恩經序品第一 *Ta fang pien fo pao ngen king siu p'in ti yi*; c'est là le n° 431 de Nanjio, suivi de l'intitulé de sa première section.

Il est clair, pour quiconque s'est occupé de phonétique chinoise ancienne et a quelque notion des lettres que l'écriture tibétaine peut confondre, que nous avons ici deux types de transcriptions d'époques très différentes. Les formes données par Csoma et Schmidt, et qui sont celles par conséquent des *Kanjur* de Narthang et de l'Amdo, dérivent, par altérations graphiques, d'une transcription qu'on peut à coup sûr restituer en *De'i-phaṅ-byan-phur-po'u-in-kyeṅ-su-phim-de'i-'yir*; or c'est là une transcription qui ne peut se justifier que jusqu'à l'an 1000 environ[1]; c'est donc sous les T'ang que le *Ta fang fo pao ngen king* a été traduit en tibétain. La forme du *Kanjur* de Berlin et celle du *Kanjur* rouge de la Bibliothèque nationale représentent au contraire des transcriptions beaucoup plus modernes, qu'on doit rétablir en *Te'i-phaṅ-pen-hwo-pa'o-ṅin-giṅ-ju'-phin* [ou *phin*]-*ti-yi*. Au lieu de *phin*, le *Kanjur* de Berlin a *phi-ma*, c'est-à-dire (par suppression du point) *phim*; *phim* ne se justifie que vers l'an 1400 environ; il semble donc que la modernisation de la transcription ancienne remonte à l'époque mongole. On pourrait, il est vrai, supposer que ce *phim* est seulement une survivance de l'ancienne forme du titre, et l'ensemble de la transcription, d'accord avec celle du *Kanjur* rouge, se situerait alors plutôt vers 1600-1750; je le crois d'autant moins vraisemblable qu'une forme à *m* finale se retrouvera aussi dans la transcription modernisée du titre chinois du *Suvarṇaprabhāsa*. Cette modernisation certaine de la transcription montre qu'on a conservé tardivement le sens de

(1) Je ne discuterai pas ici le détail de cette transcription, qui est fort intéressante pour l'histoire de la phonétique chinoise; elle n'offre que deux anomalies : on attendrait **da'i* plutôt que *de'i* et **zu* plutôt que *su*.

l'équivalence du titre ancien donné dans le *Kanjur* et du titre chinois correspondant. Aussi faut-il considérer comme une étrange inadvertance l'affirmation du *Tche yuan lou* selon laquelle le *Ta fang pien fo pao ngen king* n'a pas de correspondant dans le *Kanjur* tibétain.

P. 69, col. 2, n° 8. — Le texte en question, indiqué comme traduit «sur un exemplaire de l'Inde et sur un exemplaire chinois», n'a été en réalité traduit que sur un texte chinois. Il s'agit en effet d'un «apocryphe» composé en Chine, et dont il est bien invraisemblable qu'on ait jamais fait une version sanscrite. Ce texte est le 善惡因果經 *Chan ngo yin kouo ying*, dénoncé comme apocryphe dès la première moitié du VIIIe siècle. Il n'est pas incorporé aux diverses collections du *Canon* chinois, mais les éditeurs de Kyōto l'ont compris dans leur *Supplément I* (*t'ao* 1). J'en ai retrouvé à Touen-houang un manuscrit, et aussi une traduction sogdienne qui est faite sur le chinois. Je n'insisterai pas autrement ici sur cet ouvrage, dont M. Gauthiot et moi publierons prochainement, avec commentaire, les versions sogdienne et chinoise.

En ce qui concerne le traducteur Čhos-grub, son nom se retrouve ailleurs dans le *Kanjur*. Il est sans doute le 'Gos-čhos-grub dont il est question à la page 30, col. 2, et qui traduisit en tibétain un commentaire chinois d'une portion du *Laṅkāratāra*; 'Gos serait alors le nom tibétain de son pays d'origine. En tout cas, c'est lui le Čhos-grub qui fit passer en tibétain la version du *Suvarṇaprabhāsasūtra* due à Yi-tsing, et trois textes relatifs à Avalokiteçvara (p. 123, n° 5; p. 124, nos 1 et 5) dont un au moins avait été traduit en chinois par Hiuan-tsang. Enfin, il est bien probable que le colophon du *Chan ngo yin kouo king* s'applique aussi à l'ouvrage précédent, au *Ta fang pien fo pao ngen king*, également traduit du chinois, et dont a vu que la traduction tibétaine était sûrement anté-

rieure à l'an 1000. Ainsi, toutes les traductions dues à Čhos-grub et qui sont identifiables nous ramènent à des originaux qui sont de l'époque des T'ang ou antérieurs aux T'ang. Mais qui était Čhos-grub? Je crois que les manuscrits de Touen-houang nous fournissent une solution qui a toute chance d'être la bonne.

Dès mon premier examen de ces manuscrits, j'ai signalé qu'on y trouvait un certain nombre de textes traduits en chinois du tibétain ou du sanscrit, au temps de la domination tibétaine, dans un temple qui ne nous est pas autrement connu, le 修多寺 Sieou-to-sseu ou «Temple des sūtra», à Kan-tcheou. Et j'ajoutais que le plus grand nombre de ces traductions étaient dues à un religieux du nom de 法成 Fa-tch'eng (cf. *B.E.F.E.-O.*, VIII, 513). Ce Fa-tch'eng se disait lui-même un sujet du 大蕃國 Ta-fan-kouo, c'est-à-dire du Tibet. L'exécution de ses traductions, datant de l'occupation tibétaine, me faisait enfin supposer qu'il écrivait entre 760 et 850 environ. Mais Fa-tch'eng, «Accomplissement de la Loi», a exactement le même sens en chinois que Čhos-grub en tibétain; à supposer que ces noms eussent eu une contre-partie sanscrite, ce serait dans les deux cas Dharmasiddhi (ou Dharmasiddha). Si on songe que Čhos-grub est le seul traducteur qui soit connu et qui ait traduit des textes de chinois en tibétain sous les T'ang, que Fa-tch'eng, sujet tibétain, traducteur de textes tibétains en chinois, vivait à la même époque et précisément là où les deux mondes chinois et tibétain se mêlaient, enfin que les deux noms se recouvrent rigoureusement, on sera bien tenté d'admettre que le Čhos-grub du *Kanjur* est le même que Fa-tch'eng, traducteur du Temple des sūtra à Kan-tcheou. Originaire de 'Gos, il avait traduit le commentaire du *Laṅkāvatāra* sous Ral-pa-čan, dans la première moitié du IXe siècle; ici encore, les dates cadrent à merveille. Comme pour le Çīladharma du *Pariṇāmacakrasūtra*, il nous est ainsi

possible, dans le cas de Fa-tch'eng, de relier l'histoire du *Kanjur* à celle des écritures bouddhiques en Chine. Le dépouillement ultérieur du *Tanjur* nous vaudra encore sans nul doute de nouvelles indications.

P. 70. — *Gośrṅgavyākaraṇa*. M. Beckh eût bien dû indiquer que c'est là le *vyākaraṇa* relatif à Khotan; cf. à ce sujet les notes de M. F. W. Thomas dans Stein, *Ancient Khotan*, I, 581-585; M. Thomas, après M. Rockhill, y parle en outre d'une œuvre de même provenance, le *Li-yul vyākaraṇa*, sorte d'histoire de Khotan, conservé dans le *Tanjur*. Tout cela a dû être traduit de l'iranien oriental (cf. *T'oung Pao*, 1908, p. 4). Une nouvelle œuvre d'inspiration analogue nous est aujourd'hui rendue en chinois. Le manuscrit de Touen-houang fonds Pelliot n° 2139 (à la Bibliothèque nationale) contient la traduction chinoise, exécutée à Kan-tcheou du Kan-sou par le religieux Fa-tch'eng (Chos-grub?), d'un texte tibétain relatif à l'histoire religieuse légendaire de Khotan; le roi de Khotan cité dans cette légende, 毗左耶訖多 P'i-tso-ye-ki-to (Vijayakīrti?), y est qualifié de «roi de la 7ᵉ génération» (七代王 *ts'i-tai-wang*)[1]. Quant au nom de 'Ge'u-to-šan signalé par

[1] Cf. *J.A.*, nov.-déc. 1912, p. 522. Je profite de l'occasion pour rappeler que, dans cette note, j'ai signalé un manuscrit de Touen-houang qui nous donne la valeur certaine des noms de Dru-gu (Drug-gu, Drug) et de 'A-ža. Les Dru-gu sont les Ouigours, et le nom même, sous sa forme primitive Drug, doit être simplement la transcription métathétique du nom même des Turcs (les Chinois aussi, quand ils ont transcrit ce nom, ont cru entendre une initiale sonore); M. Waddell avait soupçonné cette étymologie dès 1909 (cf. *J.R.A.S.*, 1909, p. 936). Quant aux 'A-ža, ce sont les T'ou-yu-houen, dans le bassin du Koukou-nor. Il ne me paraît pas impossible que ce nom de 'A-ža ait servi à faire prévaloir ensuite la désignation d'empire *hia* ou *si-hia* (Hia occidental), et que par suite les Si-hia soient en réalité des T'ou-yu-houen; ce n'est d'ailleurs là qu'une simple hypothèse. On voit seulement que M. Francke, dans son article si intéressant sur les manuscrits tibétains de Sir Aurel Stein (*J.R.A.S.*, 1914, p. 46), se trompe en cherchant encore les 'A-ža à «Gar-ža» ou «Ga-ža», Lahul (cf. antérieurement sa note du *J.R.A.S.*,

MM. Rockhill et Thomas pour le nom du monastère construit sur la «Montagne de la Tête de Bœuf», il doit représenter (quoique incorrectement; on attendrait *ṅe'u-de'u-šan*) le chinois 牛頭山 Nieou-t'eou-chan, effectivement donné à cette montagne dès 398-420 (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 547, et *Tripiṭaka* de Kyōto, VII, IV, 166 v°) et employé encore au Xe siècle par le voyageur chinois «Kao Kiu-houei» dont Abel Rémusat a traduit la relation.

P. 70, col. 2, n° 13. — Ici encore M. Beckh eût pu se reporter à des travaux antérieurs. Le titre chinois *pi-du-chi-ziṅ-giṅ* représente bien, comme l'a rétabli M. F. W. K. Müller, 北斗七星經 *Pei teou ts'i sing king*, «*Sūtra des sept étoiles de la Grande Ourse*». Quant au titre «tatare» *Do'-lon-e-bu-gan-ner-thu-ho-dun-nu-mu-dur*, la leçon corrigée en marge du *Kanjur* de Berlin, *Do'-lon-e-bu-gan-ne-re-thu-'o-dun-nu-su-dur*, est seule correcte. C'est là en effet le mongol *Doloʿan äbügän närätü odun-u sudur*, «*Sūtra des étoiles appelées les Sept grands-pères*». Sur cet ouvrage qui a été traduit en ouigour, en mongol et en tibétain au XIVe siècle, cf. B. Laufer, dans *T'oung Pao*, 1907, 391-409, et S. Lévi, *ibid.*, 1908, 453-454. M. Laufer avait fait remarquer que l'ouvrage manquait au *Kanjur* tibétain; c'est vrai pour l'édition de Narthang, mais on voit que le texte se trouve dans le *Kanjur* de Berlin, et il existe aussi dans le *Kanjur* rouge de la Bibliothèque nationale (*Tib.* 93, fol. 286 v°-290 r°). Sur les noms bizarres donnés par ce texte aux étoiles de la Grande Ourse, j'ai réuni pas mal de textes, mais leur mise en œuvre exigerait tout un exposé de l'histoire de l'astrologie en Chine avant les T'ang et sous les T'ang; je ne puis aborder ce sujet ici. La mention du Thaṅ-

1908, 188-189, presque entièrement inexacte au point de vue des équivalences phonétiques).

zam-chaṅ (incorrect pour Thaṅ-sam-caṅ) qui aurait rapporté le texte d'Inde en Chine nous ramène une fois de plus aux mentions légendaires de Hiuan-tsang (cf. l'article de B. Laufer, p. 396); il s'agit sûrement, ici encore, d'un apocryphe. La traduction tibétaine a été exécutée en 1337 (la date de 1336, donnée par M. Laufer, *loc. laud.*, p. 397, résulte d'équivalences chronologiques dont j'ai montré l'inexactitude; voir la table exacte des concordances dans *J. A.*, mai-juin 1913, p. 666-667).

P. 71. — C'est à la fin de cette section (*mdo*) que se trouvent, dans le *Kanjur* de Narthang, les textes traduits du pâli qui ne paraissent avoir été incorporés à aucun des *Kanjur* d'origine chinoise.

P. 88, col. 2, n° 3. — Le colophon de ce texte, qui dit que la traduction a été effectuée sur un exemplaire provenant de Çambhala, montre bien que les Tibétains tenaient le Çambhala pour un pays véritable. Cette remarque a déjà été faite par M. Laufer dans *T'oung Pao*, 1913, p. 596.

P. 89, col. 1, n° 4. — L'équivalence Ska-Čog = Dpal-brcegs de Ska-ba et Klu'i-rgyal-mchan de Čog-ro n'est pas douteuse. Ce sont ces deux religieux qui sont considérés comme les auteurs de l'orthographe traditionnelle du Tibet; ils vivaient sous le règne de Ral-pa-čan, dans la première moitié du IXe siècle. Le nom de lieu de Čog-ro se retrouve d'ailleurs dans la nomenclature des ministres tibétains qui prirent part au traité de Lhasa en 822 (cf. Laufer, dans *T'oung Pao*, 1914, p. 66, 75). Ce sont eux enfin qui sont les auteurs de la *Mahāvyutpatti* (cf. l'édition de M. Mironov, p. XI).

P. 93, col. 2. — *Çrīvajramaṇḍālaṃkāra.* D'après le colophon, la traduction a été au moins revue sur une copie chi-

noise; mais je ne trouve aucun ouvrage chinois auquel la description de ce texte puisse convenir. Comme titre, le n° 944 de Nanjio est très voisin (une restitution *Vajramaṇḍālaṃkāra* est au moins aussi probable que le *Vajramaṇḍavyūha* de M. Nanjio), mais les dimensions des textes sont inconciliables.

P. 102, col 1, n° 13. — M. Beckh n'a pas donné de titre sanscrit pour cet ouvrage traduit du chinois; c'est en réalité le même que celui de l'ouvrage suivant, et qui est le *Suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja*. Csoma donnait ainsi la transcription du titre chinois d'après le *Kanjur* de Narthang : *De'i-šin-kim-kran-med-jra'i-šin-van-kyan*. Le *Kanjur* de Berlin a *Tai-čhin-gi-ma-grañ-miñ-tsui-šin-rañ-gyi*. En note, M. Beckh suppose que *gi-ma* est fautif pour *gin*. Le titre exact, rétabli déjà par M. F. W. K. Müller, est 大乘金光明最勝王經 *Ta cheng kin kouang ming tsouei cheng wang king*; c'est le n° 126 de Nanjio. Ici encore, à part les altérations graphiques, le titre de Narthang représente la transcription ancienne, et celui du texte de Berlin la forme modernisée. Celui de Narthang doit se rétablir ainsi : *De'i-šin-kim-krañ-miñ-jra'i-šin-rañ-kyan*. Dans celui du *Kanjur* de Berlin, *gi-ma* n'est pas fautif forcément pour *gin*, qui ne serait la transcription de 金 *kin* que depuis 1400 environ, mais répondrait bien à la prononciation **kim* si la transcription a été modernisée à l'époque mongole. Nous avons vu de même une forme à *m* final gardée par le *Kanjur* de Berlin dans la transcription modernisée du titre du *Ta fang pien fo pao ngen king*; il ne semble donc pas qu'il y ait là une conservation fortuite d'une forme déjà disparue. La traduction chinoise ainsi utilisée est celle exécutée par Yi-tsing au début du VIIIe siècle; c'est sur elle également qu'ont été faites la version turque et au moins une des versions mongoles du *Suvarṇaprabhāsa*. De ce *sūtra* célèbre du Mahayana, nous avons également des versions fragmentaires en iranien oriental et en sogdien.

P. 108, col. 1, n° 43. — Les transcriptions du *Tche yuan lou* ne peuvent répondre qu'à *Jñānolka* et non à *Jñānāloka.*

P. 108, col. 1, n° 44. — L'analyse de Csoma faisait intervenir ici, dans le colophon, Atiša et Brom-ston. N'y a-t-il rien de semblable dans le *Kanjur* de Berlin?

P. 188, col. 2, n° 45. — Puisqu'il y avait des doutes au sujet du titre de ce *sūtra*, M. Beckh eût dû voir si quelque renseignement se pouvait déduire du n° 39 de la page 140, col. 1, qui est le même texte.

P. 120, col. 1, n° 55. — *Grahamātṛkā.* Ce texte tantrique sur la «mère des planètes» a été revu au couvent de Saskya sur un texte chinois; la mention du couvent de Saskya peut encore ici faire supposer que cette revision, due à Dge-bsñen-grags-pa-rgyal-mchan, se place à l'époque mongole. Le texte chinois, qui est le n° 811 de Nanjio, date de la fin du xe siècle. Csoma indiquait comme traducteurs (du premier état du texte?) Çilendrabodhi, Jñānasiddhi, Çākyaprabhā et le Bande Ye-šes-sde. Même si ces noms manquent au *Kanjur* de Berlin, M. Beckh eût dû les rappeler en note. En dehors de la version chinoise représentée par le n° 811 de Nanjio, j'ai retrouvé à Touen-houang, en de nombreux exemplaires, une autre version chinoise due à ce Fa-tch'eng que j'ai proposé plus haut d'identifier au Čhos-grub des textes tibétains et qui est intitulée 諸星母陀羅尼經 *Tchou sing mou t'o lo ni king* (cf. *B.E.F.E.-O.*, VIII, 513). Peut-être est-ce sur cette seconde version que la revision tibétaine a été effectuée.

P. 123, col. 2, n° 5, et p. 124, col. 1, n° 1. — Ce sont deux textes tantriques relatifs à Avalokiteçvara et traduits du chinois par Čhos-grub. La littérature à laquelle ils se rattachent est si abondante et tant de textes se ressemblent que je n'ose proposer immédiatement des identifications.

P. 124, col. 2, n° 5. — Ce texte relatif à Avalokiteçvara aux onze visages, traduit du chinois par Čhos-grub, ne peut être, vu la correspondance du titre et du lieu, que le n° 328 de Nanjio, dont la version chinoise était l'œuvre de Hiuan-tsang.

P. 133, col. 2, n° 2. — J'ai vainement tenté, une fois de plus, de tirer quelque chose du titre en langue *bru-ža*. Rappelons seulement que la traduction a été effectuée à Khrom, dans le pays Bru-ža.

P. 136, col. 1, n° 136. — S'agit-il d'une Népalaise ou bien d'un Népalais comme traducteur associé à un Mongol et à d'autres personnes? Il y a contradiction entre le premier Bal-mo et le second Bal-po.

P. 141, col. 2, n° 69. — *Anantamukhanirhāradhāraṇī*. Schmidt (et avant lui Csoma, que M. Beckh passe ici sous silence, comme il lui est arrivé souvent) donnait *Anantamukhasādhakadhāraṇī*, qui ne paraît pas devoir être gardé. Mais la forme correcte semble être celle que donne le *Çikṣāsamuccaya*, et qui est *Anantamukhanirhāradhāraṇī*. A propos de cette citation (p. 18), Bendall avait fait remarquer en note que cette *dhāraṇī* portait le même titre dans la traduction tibétaine du *Çikṣāsamuccaya* que la *dhāraṇī* dont le titre sanscrit était indiqué dans ce même *Kanjur* sous la forme d'*Anantamukhasādhakadhāraṇī*. Bendall ajoutait que °*sādhaka*° était aussi la forme usuelle des versions chinoises, encore que deux d'entre elles fussent en faveur de °*nirhāra*°. A vrai dire, on voit par le texte de Berlin que même le *Kanjur* n'a pas toujours °*sādhaka*°. Quant aux versions chinoises, elles sont au nombre de huit (Nanjio, n°s 353-360). Si M. Nanjio a donné, d'ailleurs avec un point d'interrogation, la forme en °*sādhaka*°, c'est qu'il l'a empruntée à Csoma. Mais, en réalité, six des versions donnent

le titre en traduction, et dans les deux où il apparaît en transcription, et qui sont les seules qui permettent de se prononcer formellement, on a précisément °*nirhāra*° et non °*sādhaka*°. Il n'est donc pas douteux que, dans les six versions chinoises, le titre est toujours à restituer sous la forme d'*Anantamukhanirhāradhāraṇī*.

Il m'a paru bon de signaler dès maintenant les observations que le premier examen du travail de M. Beckh m'avait suggérées. Je souhaite que beaucoup fassent de même. Dans des études aussi complexes, qui touchent à tant de disciplines, chacun doit avoir, du point de vue qui lui est le plus familier, quelques indications nouvelles à fournir. Ce n'est que par cette collaboration que le travail peut vraiment progresser. Mais dès à présent, M. Beckh nous a rendu, par la publication de son *Catalogue*, un immense service. Qu'il me permette cependant, pour conclure, d'en revenir à mon premier vœu. Sa tâche ne sera vraiment achevée que lorsque, dépouillant systématiquement non seulement son propre ouvrage, mais ceux de Csoma et de Schmidt, il aura joint à son index des titres un index des noms.

MÉLANGES.

NOTE

SUR LES HAIN-TENI MERINA.

Dans le *Dictionary of the Malagasy language* de 1835, *hainteni* est expliqué par : « repartee, an adage, proverb, usually applied to certain popular sayings generally of an amorous cast ». Le *Dictionnaire malgache-français* de 1853 copie à peu près l'explication précédente : « adage, diction [lire : dicton], proverbes populaires dans le genre érotique ». Le *New Malagasy-English Dictionary* de Richardson de 1885 a : « A proverb, a figure of speech, a repartee, an adage. » Enfin le *Dictionnaire malgache-français* de Abinal-Malzac, 2e édition, de 1899, décompose le complexe en *hai* + *teni* et donne comme unique sens : « proverbe ».

« Les hain-teni, dit M. Paulhan[1], sont des poésies populaires; les Merinas les appellent aussi *uhatra* ou *uhabulana*, c'est-à-dire « exemples » ou « mots-exemples ». Et des exemples, des proverbes en sont, en effet, la base et la charpente intime. Ou bien *ankamantatra* « devinettes », et ceci est une allusion à leur incohérence, à leur obscurité telles que beaucoup d'Européens et de Malgaches élevés et instruits dans la pensée européenne pensent que la plupart d'entre eux n'offrent aucun sens. On les nomme encore : *fampanununana*, ce qui signifie

[1] *Les Hain-teny Merinas*, Paris, 1913, 460 pages avec index, Paul Geuthner, éditeur; p. 2-3. Les mots malgaches cités dans cette note sont transcrits d'après les règles habituelles en négligeant l'orthographe traditionnelle qui emploie *o* = *u*, *y* final = *i* et *j* = *dz*. Le volume ci-dessus contient le texte et la traduction de cent soixante *hain-teni* et, en appendice, le texte seulement de trois *hain-teni* d'une longueur inaccoutumée.

« questions énigmatiques qui appellent une réponse » ; et jamais en effet, un *hain-teni* n'a, par lui-même, un sens complet : il convient de lui répondre par un autre *hain-teni* (*setrini*); à celui-ci une nouvelle réponse sera faite : ainsi jusqu'au *hain-teni* final qui doit posséder des qualités particulières et obéir à des règles précises. Le mot *hain-teni* est pourtant le seul employé, dans la classe lettrée, pour désigner ces poésies populaires. Il signifie exactement : « science des paroles ». Il est un terme très général, et s'applique aussi bien à tout un ensemble de poésies qu'à une poésie isolée. Mais il ne prête pas à la confusion comme *uhabulana* ou *ankamantatra*. Et c'est la raison pour laquelle je l'ai choisi. »

Sa classification comme poésie mise à part, le *hain-teni* est, en effet, ce que M. Paulhan a seul bien expliqué; mais le sens littéral de ce complexe est tout différent. En ce cas comme en nombre d'autres, le malgache moderne ne fournit aucune explication satisfaisante et il faut recourir à l'indonésien pour trouver la solution de ce problème sémantique. *Hain-teni*, phonétiquement *heyn-teni* < ancien *hayn-teni*, est un composé de *hey* < *hay* + *n* + *teni*. *Teni* signifie « mot, parole, discours, langage »; *n* est la préposition « de »; reste *hey* = *he̊y*. Celui-ci représente régulièrement un thème radical indonésien tel que **kā́ya*. Le passage de *k* indonésien à *h* malgache est de règle; l'évolution du groupe indonésien *-ā́ya* > malg. *-ǻy* > *-e̊́y*, n'est pas moins régulière : cf. par exemple malais *buwā́ya* « crocodile » > malg. *vuwǻy* > *vwǻy* > *vwe̊́y*; malais *ā́yah* « père » (en style élevé) > malg. *r-ǻy* > *r-e̊́y*; malais *lā́yar*, voile de navire > malg. *lǻy* > *le̊́y*. On peut donc poser en toute certitude malais *kāya* > malg. *hǻy* > *he̊́y*. *Kāya* est un mot malais bien connu. Le *Dictionnaire malais-français, sub verbo* كاى, l'explique ainsi : « riche, opulent; grand, noble; اورڠ كاى *ōraṅ kāya*, un homme riche, un noble, un notable; اورڠ كاى يڠ دو بلس *ōraṅ kāya yaṅ dūa bĕlás*, les douze grands fonction-

naires ; الاه توهن يغ كاى *Allah tūhan yaṅ kāya*, Allah, le Seigneur puissant ». Les deux sens de *kāya* sont donc *riche* et *noble*, c'est-à-dire puissant par la richesse ou le rang social; mais le second sens est certainement le plus ancien. Il remonte à la période sociale où le chef seul a droit de propriété, où par conséquent il est le seul riche du groupement auquel il commande. *Kāya* signifiait initialement *puissant* et il est employé de nos jours avec cette acception, comme dans l'exemple précédent, quand il s'agit de Dieu.

Au XVIIe siècle, malg. *hay* < malais *kāya* avait encore le sens de *puissant* : Flacourt le mentionne dans son *Dictionnaire de la langue de Madagascar* [1] : puissant, *ommahai* pour *ōmahai* = article *on* + préfixe verbal *ma* + thème radical *hay*, litt. *celui qui est puissant*, ou *celui qui a la puissance*. *Hain-teni* signifie donc, non pas « science des paroles », mais « puissance de la ou des paroles ». Et cette interprétation est attestée par une juste remarque de M. Paulhan lui-même : « Ce que nous devons retenir, du point de vue qui nous préoccupe, dit-il [2], des remarques précédentes, c'est que le *hain-teni* n'a pas de valeur en lui-même et pris isolément. Que sa récitation serve à un débat ayant une origine et une portée pratiques, ou qu'elle soit un simple jeu, elle suppose une rivalité, une hostilité réelle ou imaginaire qui doit se terminer par la victoire de l'un des deux rivaux. Le *hain-teni* est, si l'on veut accepter le mot, une *poésie d'autorité*. Il entre dans une lutte d'éloquence, où il n'est qu'un argument. Et ce caractère d'argument lui est si intimement uni que le malgache ne dit point : réciter, dire des *hain-teni*, mais : combattre en proverbes, faire combattre des *hain-teni* (*miadi uhabulana, mampiadi hain-teni*), expressions dans lesquelles le mot *combattre* garde bien son sens entier. » Et la signification

[1] *D'après l'édition de 1658 et l'Histoire de la grande Isle Madagascar de 1611*, éd. G. FERRAND, Paris, 1905, in-8°, p. 225.

[2] *Les Hain-teny Merinas*, p. 14-15.

véritable apparaît, en effet, dans l'expression *mampiadi hain-teni*, qu'il faut traduire par « faire combattre la puissance des paroles » [pour que l'une des deux soit victorieuse de l'autre].

Dans l'*avant-propos* et l'*introduction* (p. 1-74), M. Paulhan explique fort bien ce qu'est le *hain-teni*, la façon dont on discute en *hain-teni* et l'importance qu'il occupe dans la vie des Merina. C'est sans doute, en certains cas, un jeu, une amusette chère à cette population diserte; c'est fréquemment un thème de querelle amoureuse; mais c'est aussi un moyen de régler même des différends d'ordre juridique — tels que la réclamation d'une dette ou d'un salaire dont la quotité est discutée ou discutable — et il a ainsi une importance sociale considérable. Aussi, chez ces Merina épris de luttes oratoires, est-il pratiqué assidûment et un bon diseur de *hain-teni* jouit-il d'une estime particulière. Rappelant le proverbe bien connu : « *Huvalahi mahai kabari ka tsi misi tsi vitani*, quand le Huva sait discourir (sait bien parler), il n'est rien qu'il ne puisse terminer (qu'il ne puisse mener à bonne fin) », M. Paulhan ajoute (p. 74) : « Le *hain-teni* est, tour à tour, le jeu où s'exerce, la rivalité où s'impose cette science [lire : puissance] des paroles qui apparaît au Merina comme la connaissance essentielle. »

Le paragraphe III de l'*introduction* est intitulé : en quel sens le *hain-teni* est une poésie. Au cours de la démonstration de sa thèse, M. Paulhan dit (p. 46-47) : « L'on pourrait objecter que rien, dans le texte des *hain-teni*, ne nous montre de façon précise qu'il sont poésie, et non prose. Qu'est-ce qu'une poésie sans rime et sans mesure régulière, et, puisqu'aussi bien le style des chansons apparaît identique à celui des *hain-teni*, pourquoi ne pas dire plutôt que ces chansons sont de la prose. Mais l'on peut douter que l'idée que nous nous faisons du vers nous permette, par sa précision, d'être aussi exclusifs. Trouve-t-on beaucoup d'éléments communs, à ne considérer que la poésie latine et française, à un vers de Virgile, de La

Fontaine, de Paul Claudel et d'une chanson populaire. Le seul élément défini et précis que contienne l'idée de poésie est l'idée d'une langue harmonieuse, recherchée, qui est autre chose que le langage commun et lui est supérieure. Le vers est à cette langue ce que le mot, ou le groupe de mots, est à la langue commune : c'est une telle définition que nous donnerait le dictionnaire où se trouveraient réunis les «sens réels» des mots, et non les sens théoriques que les grammairiens leur veulent assigner.»

L'affirmation est ici contestable. Nous savons tous ce qu'est un vers arabe, grec, latin ou français — j'écarte de la discussion le vers de Paul Claudel dont la poétique ne m'est pas suffisamment connue; — pourquoi et en quoi, par exemple, un vers d'une *arǰūza* arabe est différencié d'une ligne des *Mille et une nuits;* pourquoi encore un chant de l'Odyssée est une autre sorte de composition littéraire qu'une harangue de Démosthène; pourquoi, enfin, un passage de l'Énéide se distingue d'un discours de Cicéron, et une fable de La Fontaine, d'une oraison funèbre de Bossuet. Il y a entre l'un et l'autre genre des différences notables, différences qui n'existent pas entre le prétendu vers du *hain-teni* et une composition malgache d'autre nature. Sans rime, ni mètre, ni mesure, une production littéraire ne peut pas prétendre à être tenue pour *poésie*, au sens habituel que nous donnons à ce mot. En fait, la langue malgache en est restée au stade où, du point de vue européen, poésie et prose sont trop insuffisamment distinctes l'une de l'autre pour pouvoir préciser que ceci est prose et cela poésie. Disons donc seulement que le *hain-teni* est une composition littéraire d'un genre spécial où se manifeste un sentiment poétique qui est plus apparent dans le fond que dans la forme.

M. Léon Pineau, rendant compte du présent volume dans la *Revue critique* (7 février 1914, p. 115-117), termine par : «Non, en vérité, les *Hain-teni* ne sont pas clairs!» Je suppose

qu'il faut lire : les *hain-teni* ne sont pas clairs pour un Français auquel la vie malgache est étrangère; et de ceci je tombe d'accord avec M. Pineau. Tout ce qu'on peut en dire, c'est que notre logique n'y trouve pas son compte, parce qu'elle est très différente de la logique malgache. Un exemple pris dans mes souvenirs personnels est, à cet égard, démonstratif. Pendant un de mes séjours à Madagascar, je discutais en *hain-teni* avec des Malgaches sud-orientaux et j'ouvris la discussion par le dicton : «*Ranu añ'ala madiu mañgamañga*, l'eau [qui court] dans la forêt est limpide et azurée.» Elle se continua assez longtemps; puis tout à coup, à bout d'arguments, je lançai au hasard : «*mihua ñi ambua ka mazava ñi vulan*, le chien aboie et la lune brille». Mon adversaire resta bouche bée, et l'assistance me déclara vainqueur. Traduite en français, cette discussion improvisée aurait paru sans queue ni tête; mais les Malgaches reconnaissaient une continuité ésotérique à des arguments, qui n'avaient pas de lien logique *à la française* et qui leur apparaissaient convenir excellemment à cette lutte oratoire.

La traduction remarquablement élégante de M. Paulhan est en même temps fidèle, et c'est le plus bel éloge qu'on puisse faire d'un tel livre. Je ne vois à relever que l'interprétation d'une phrase du *hain-teni* V, p. 26. Le texte a :

Tiaku hianau.
Ari tianau tahaki ni inuna?
Tiaku tahaki ni vula hianau.
Izani tsi tianau ahu
Fa raha nuana hianau atakalunau hanina.

M. Paulhan a traduit : «Je vous aime. — Et comment m'aimez-vous? — Je vous aime comme l'argent. — Vous ne m'aimez pas : si vous avez faim, vous m'échangerez pour ce qui se mange.» Il faut rendre la ligne 4 par : «[Si c'est comme] cela [que vous m'aimez], vous ne m'aimez pas; car si vous

avez faim, vous m'échangerez pour de la nourriture.» Même correction aux lignes 7 et 10 où la phrase rectifiée revient.

Ceci dit, — et les réserves et corrections qui précèdent sont, en somme, peu importantes — le travail de M. Paulhan est excellent. Le sujet était difficile à traiter; si délicat même que personne n'avait songé à entreprendre l'étude des *hain-teni*. Il a fallu à l'auteur de ce travail une remarquable faculté d'assimilation pour avoir pu pénétrer profondément, en quelques années de séjour à Madagascar, dans la pensée intime des Merina. L'exposé clair et méthodique de la question nous montre qu'il y a pleinement réussi. L'exactitude de sa traduction est un sûr garant de sa connaissance de la langue; il va de soi qu'il n'est possible d'interpréter ces textes abstrus qu'en communiquant directement avec l'indigène : en pareille matière, l'information personnelle peut seule rendre une enquête fructueuse. Cette première publication de M. Paulhan fait vivement désirer que les circonstances lui permettent de poursuivre ses études; son livre montre qu'il est préparé à faire bonne carrière dans le domaine malgache.

Gabriel Ferrand.

NOTE

SUR LE *HOUA FOU-LOU* DU *MING CHE*.

Dans une brochure parue à Londres en 1871, intitulée : *On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabian colonies, and other Western countries, mentioned in Chinese books*, Bretschneider a traduit du chapitre 326 du *Ming che* ou *Histoire des Ming* (1368-1643), quelques passages ayant trait à la côte orientale d'Afrique. Le *Ming che* cite la ville de 木骨都束 *Mou-kou-tou-chou*, le مقدشو des géographes arabes — inexactement transcrit *Makdašau* et qui est

à lire مُقَدِشو, litt. *Mokadišū,* en swahili *Mogadišo,* le *Magadoxo* de nos cartes; — puis celle de 不剌哇 *Pou-la-wa.* «*Pou-la-wa,* dit la traduction de Bretschneider, adjoins *Mou-kou-tou-chou* and is likewise on the sea. — has little grass and few trees, but produces plenty of salt. There are rhinoceroses, elephants, camels... and another animal resembling the ass, is called 花福祿 *houa fou-lou,* spotted *fou-lou* (p. 21).»

Pou-la-wa, comme l'a indiqué Bretschneider, est le Brawa ou Brava de la côte orientale d'Afrique, par 1° 7' de latitude nord[1].

Dans la première édition, de 1887, de ses *Mediaeval Researches* (t. I de l'édition de 1910, p. 134, note 878), Bretschneider dit en note à propos du *fou-lou* : «The great Geography of the Ming states that *fou-lou* is the name of a handsome striped beast resembling a donkey. Thus *fou-lou* seems to denote the zebra.» En fait, le *houa fou-lou* du chapitre 326 du *Ming che* signifie littéralement : «*fou-lou* à fleur» (*houa*); c'est-à-dire un animal à peau bigarrée.

Dans son *Chinese-English dictionary,* sous le caractère 福 *fou,* Giles dit : «*Fou-lou,* a name for the wild ass, from the Arabic *fara* (*sic*).»

Sub verbo فَرأ *farā',* dans son *Dictionnaire arabe-français,* Kazimirski, qui reproduit l'explication et l'exemple donnés par le *Lisān al-ʿArab,* dit : «onagre, âne sauvage ou jeune onagre». كُلُّ الصَّيْدِ فى جَوْفِ الفَرَا (*on dit ici* فَرَا *pour* فَرَأ), «toute sorte de chasse est dans le ventre de l'onagre»; proverbe pour dire : «la chasse de l'onagre est la plus importante, la plus émouvante de toutes.» Il ne s'agit donc pas du zèbre. En réalité, les Arabes n'ont jamais donné au zèbre un nom spécial et, à ma connaissance, aucun dictionnaire n'en fait mention. Le

[1] Cf. Gabriel FERRAND, *Les Çomālis,* Paris, 1903, p. 170.

nom étranger que le *Ming che* a enregistré sous la transcription *fou-lou* est donc à rechercher dans une autre langue que l'arabe. Brawa faisant partie du pays çomali méridional, c'est en çomāli qu'il y a lieu de rechercher l'identification du *fou-lou* des Chinois. Le zèbre est appelé dans cette langue : *farao* (Capt. Hunter, *A grammar of the Somali language*, Bombay, 1880, p. 165); *faro* (Gabriel Ferrand, *Notes de grammaire çomalie*, in *Bull. de correspondance africaine*, Alger, 1885, 4e année, p. 517); *fár'o* (*Südarabische Expedition. Die Somali-Sprache* von Leo Reinisch, II, *Wörterbuch*, p. 154, *sub verbo*). Dans le vocabulaire harari publié par Richard Burton (*First footsteps in East-Africa or an exploration of Harar*, Londres, 1856, in-8°, p. 582), *zèbre* est traduit par *farrú* (*sic*) pour *farú*, avec l'indication qu'il s'agit d'un emprunt au çomāli. Comme Burton, j'ai entendu *faró* dans les dialectes du Çomāl septentrional.

M. Leo Reinisch, dans le dictionnaire précité, met en face de çomāli *fár'o* : arabe فَرَأ et hébreu פֶּרֶא [*fere'*] «Wildesel». Sans doute l'hébreu et l'arabe sont incontestablement apparentés; mais, contrairement à l'opinion de l'illustre orientaliste de Vienne, je ne pense pas que l'un et l'autre aient rien de commun avec le çomāli *fár'o*. L'identité phonétique me paraît purement fortuite, car la différence sémantique est considérable : *fár'o* signifie «zèbre» et *farā'* «âne sauvage»; ce sont deux animaux très différents par les caractéristiques du pelage. Il est, enfin, assez naturel que les Çomalis aient un mot dans leur langue pour désigner le zèbre vivant dans leur pays; et il n'est guère vraisemblable qu'ils aient dû emprunter un terme approximatif à l'arabe pour dénommer un animal aussi remarquable. Le çomali a, du reste, un mot spécial pour l'âne sauvage, que M. Reinisch donne également dans son dictionnaire, p. 171 : «*gumbúri*, der wilde Esel, *equus asinus somalicus* Sw».

En ce qui concerne l'objet de cette note, le chinois *houa fou-lou,* qui désigne nettement le zèbre, est, pour les deux derniers caractères, une transcription satisfaisante du çomāli *fár'o;* et cette mention d'un mot africain oriental dans le *Ming che* est assez intéressante pour être signalée.

Gabriel FERRAND.

LA

PLUS ANCIENNE INSCRIPTION ARMÉNIENNE.

M. K. Kostaniantz, dans son *Recueil des inscriptions arméniennes*[1], cite comme la plus ancienne, l'inscription de Bagrevand, datée de 631. Mais il existe une autre inscription plus ancienne que celle de Kostaniantz : c'est celle que j'ai trouvée moi-même à Ani et que j'ai publiée dans le *Mschak,* journal arménien de Tiflis, en 1903, n° 186. Cette inscription, dont je présente la photographie, est ainsi conçue :

+ [Ե]Ս ԱԲԻՍՈՂ [ՈՄ]
Վ ԱՐԴԻԱՊԵՏ ՇԻՆԷ
ՑԻ ԶԵԿԵՂԷՑԻՍ Ի ԹՈ
ԻԱԿԱՆ[ՈԻԹ]ԵԱՆ ՀԱ

«Moi, Abisolom vardapet[2], j'ai construit cette église, en 71», de l'ère arménienne, c'est-à-dire en 622 après J.-C. On notera l'emploi incorrect de *է* dans *շինէցի* et dans *զեկեղէցիս*.

[1] Voir le compte rendu de M. A. MEILLET, *J.A.*, nov.-déc. 1913, p. 687-688.

[2] L'archimandrite Absalon.



Inscription arménienne d'Ani.

Il existe en outre deux autres inscriptions funéraires, à Haritch, dont les dates sont bien antérieures à celles de mon inscription d'Ani; mais n'ayant pu les vérifier personnellement sur les lieux, je ne puis garantir l'exactitude de la copie.

Une de ces inscriptions funéraires porte la date ԻԱ[1], c'est-à-dire 21, date qui correspond à l'an 572 de notre ère.

L'autre épitaphe dit :

ԹՈՒԻՆ ԺԷԻՆ ԱՅՍ Է ՇԻՐԻՄ ՀԱՆԳԻՍՏ
ԵՒ ԲՆԱԿԱՐԱՆ ԵՐԵՄԻԱՅ ԵՐԱԺՇՏԻ[2]

«En l'an 17, ceci est le tombeau du repos et la demeure d'Erémia le musicien.» La date 17 de l'ère arménienne équivaut à l'an 568 de l'ère chrétienne. Il est surprenant que M. Kostaniantz ne signale pas ces deux inscriptions, citées dans des recueils qu'il utilise d'ailleurs.

Par conséquent, nous avons là des dates très intéressantes, si la copie de ces dernières est exacte.

K. J. Basmadjian.

VILLES ET PORTS DE CHINE

OUVERTS AU COMMERCE INTERNATIONAL.

Le journal *Le Temps* du 11 janvier 1914 a annoncé que le Président de la République chinoise venait de sanctionner par un décret l'ouverture des localités suivantes au commerce international : Kouei-houa-tch'eng, dans la province de Chan-si; Kalgan, Dolon-nor et Tch'e-fong, dans le Tche-li; T'ao-nan-

(1) Abel Mkhitharիantz, *Histoire du couvent de Haritch à Chirak* (en arménien), Tiflis, 1856, p. 12-13.

(2) Djalaliantz, *Voyage en Arménie Majeure* (en arménien), Tiflis, 1842, t. I, p. 211.

IMPRIMERIE NATIONALE.

fou dans la province de Moukden (ou Fong-t'ien, en Mantchourie); et Long-k'eou dans le Chan-tong.

La même information était présentée un peu différemment dans un télégramme expédié de Pékin le 17 mars et publié à Bruxelles par l'agence d'Extrême-Orient. Je reproduis ci-dessous le texte de cette dépêche, en en rectifiant les noms propres, singulièrement mutilés dans l'original :

« Le gouvernement chinois a décidé d'ouvrir sept nouveaux ports, savoir : Dolon-nor, Tch'e-fong, Kalgan, Kouei-houa-tch'eng, T'ao-nan-fou, Long-k'eou et Lien-chan-wan. Cette mesure présente un intérêt considérable pour le commerce russe et japonais. »

On voit qu'un port supplémentaire, Lien-chan-wan, se trouve aussi désigné.

Les localités dont il s'agit forment, du côté terrestre, au nombre de cinq, un cordon longeant la Grande muraille et les confins septentrionaux de la Chine propre, de Kouei-houa-tch'eng, sur le territoire nouveau du Chan-si, jusqu'à T'ao-nan, ville toute moderne mais appelée vraisemblablement à un grand avenir, dans cette partie de la province de Moukden qui a été, elle aussi, prélevée, mais tout dernièrement, sur les domaines et pâturages des Bannières de la Mongolie intérieure. Les deux autres points sont des ports maritimes, qui ne figurent que sur quelques cartes de très fraîche date, chinoises ou européennes, et sont situés, se faisant vis-à-vis au nord et au sud, sur le littoral des golfes du Leao-tong et du Tche-li, la mer du Nord (北洋 *Pèi-yâng*) ou *P'oùo-hài* (渤海) des Chinois. Quelques détails topographiques, et aussi historiques ou philologiques, sur ces villes ou ports généralement peu connus des Occidentaux, dont l'activité commerciale pourra désormais s'y donner carrière, m'ont semblé de nature à présenter un certain intérêt. Je les ai groupés ici, en me conformant à la succession géographique ci-dessus définie.

1. La ville murée de Kouei-houa-tch'eng (歸化城, Ville de la « soumission à la civilisation » chinoise), dans le Chan-si, au nord de la Grande muraille, constituait administrativement un *t'ing* (préfecture secondaire). Il en fut ainsi jusqu'au mois de mai 1912. A cette époque, le gouvernement républicain chinois, qui a supprimé uniformément toutes les préfectures, en fit, sous l'appellation de *Koūei-houá-hién* (歸化縣), une sous-préfecture, dépendant, comme antérieurement, du cercle *Koūei-soūei-táo* (歸綏道).

C'est l'ancienne Ville bleue (Koukou Khoto) des Mongols de la tribu des T'oumet (土默特 *T'où-mó-t'ó*). La géographie impériale *Tá Ts'īng yí t'òng tché* en donne la description suivante : « La ville murée de Koūei-houá est à 200 *li* (environ 100 kilomètres) en dehors de la porte de la Grande muraille appelée *Chā-hòu-k'èou* (殺虎口). Son nom mongol est *K'où-k'où hô-t'oûen* (庫庫河屯). Sa muraille a un périmètre de 2 *li* et une hauteur de 20 pieds, elle est percée de deux portes, l'une au sud et l'autre au nord. Une enceinte extérieure est pourvue de trois portes, à l'est, à l'ouest et au sud. Lorsque Ngān-tâ (諳達)[1], sous les Mìng, fit sa soumission à la Cour de Chine, celle-ci donna à la ville son nom actuel de *Koūei-houá*. »

D'autre part, le même ouvrage nous fournit sur l'histoire de Kouei-houa-tch'eng quelques données. La dynastie des Wei postérieurs (au ve siècle de l'ère chrétienne) eut sa capitale, *Chéng-ló-tch'èng* (盛樂城), au sud de la cité actuelle. Le pays appartint ensuite aux dynasties chinoises Soûei et T'âng,

[1] Orthographe primitive : 俺答 *Ngān-tá*. Le P. L. Wieger l'appelle *Yenta* (*Textes historiques*, p. 2036-2037). « Yenta fut reconnu comme roi en 1571. Pour donner plus de cohésion à ses hordes, Yenta s'aboucha avec le troisième Dalaï-lama... Celui-ci vint assister à une grande diète des Mongols, tenue près du lac Koukou-nor... Le Bouddha vivant fit à Yenta un beau sermon, l'exhorta à massacrer moins de gens, etc. »

puis il passa aux mains des Leào, ou K'í-tān, des Mongols Yuân et des Chinois. Les Mongols le reprirent aux Mìng; mais, pendant les années *lông-k'ing* (de 1567 à 1572), le prince Ngān-tà, des T'oumet occidentaux, se soumit à la Chine, qui lui conféra le titre de 順 義 王 *Choúen-yi-wâng* (prince soumis au droit), tandis que sa forteresse prenait celui de Ville soumise (Koūei-houá).

Vers la fin de la dynastie Ming, le chef mantchou qui est connu dans l'histoire sous le titre impérial de T'ái-tsōng Wênhouâng-tí (nom personnel : Houâng-t'ái-kî) s'arrêta dans cette ville en 1632, au cours d'une expédition militaire qu'il dirigeait contre la tribu mongole des Tchagar, et il reçut là la soumission de tous les Mongols T'oumet, qui furent ensuite répartis en deux Bannières. L'empereur K'āng-hī vint aussi à Kouei-houa-tch'eng, en 1696, et commença l'assimilation administrative de la région avec la Chine des provinces. En 1723, sous son successeur, des préfets secondaires (*t'ông-tchē*) et d'autres fonctionnaires y furent installés. Sous K'iên-lông, en 1739, on construisit, à 5 *li* au nord-est de la cité, une nouvelle ville murée, qui prit le nom de Soūei-yuàn-tch'êng (綏 遠 城) et devint la résidence d'un maréchal tartare. Enfin, en 1764, d'autres autorités civiles, préfets secondaires appelés *t'ōng-p'án*, furent créés dans les environs, au nombre de quatre, et ressortirent, comme les deux *t'ông-tchē* de Kouei-houa et de Souei-yuan, à un *táo-t'ái*, ou intendant, du cercle dit Koueisouei-táo, dépendant de la province de Chan-si.

2. La ville du Tche-li septentrional que les étrangers désignent sous l'appellation de Kalgan formait sous l'empire mantchou le *t'īng*, préfecture secondaire, de la Passe de la famille Tchang (張 家 口 廳 *Tchāng-kiā-k'èou-t'īng*). Son statut administratif et son nom officiel ont été changés en février 1913, après l'établissement de la République chinoise; Kalgan est

maintenant une sous-préfecture, *Tchāng-pèi-hién* (張北縣), placée dans la dépendance du cercle *K'èou-pèi-táo* (口北道).

La grande géographie impériale donne sur cette ville, qui fut, depuis la rédaction de l'ouvrage, ouverte au commerce russe, des renseignements descriptifs et historiques que j'en ai extraits et publiés dans le guide Madrolle consacré à la *Chine du Nord* (p. 57). Tchāng-kiā-k'èou forme une des passes ou portes donnant accès à travers la Grande muraille, au sud de laquelle, du côté chinois, est bâtie la ville qui porte le même nom. «La ville, étagée dans un vaste cirque — ajoute M. Cl. Madrolle — est dominée par des sommets où court la branche septentrionale de la Grande muraille, parallèle à celle de Nan-k'eou. Les faubourgs populeux s'étendent jusqu'à la faille, traversant le bourrelet montagneux. Kalgan est l'entrepôt des thés destinés à la Russie et à la Mongolie, *viâ* Ourga ou Wou-li-ya-sou-t'ai, et le rendez-vous d'un grand nombre de caravanes y apportant les produits de Mongolie. Une douane indigène perçoit des taxes dont le montant annuel était d'environ 50,000 taëls avant l'ouverture de la voie ferrée.

«Dans le nord-ouest de la cité officielle, le *Yuan-pao-chan*, où résident les négociants russes. Au delà, vers la gorge, les quartiers de *Chang-p'ou*, «Haut village», peuplé de Mongols, et de *Hia-p'ou*, «Bas village», habité par les Chinois. Parmi les nombreux temples et pagodes de la cité, celle de *Tchen-wou-miao*...

«Le mot *Kalgan* est la forme russe du nom mongol *Khalga*, la Passe.»

3. Dolon-nor (en mongol, les Sept lacs; en chinois, 多倫諾爾 Tō-loûen-nò-eùl), centre commercial mongol de la partie la plus septentrionale du Tche-li, annexée à cette province au delà de la Grande muraille, était un *t'ing*, ou préfecture secondaire (*Tō-loûen-nò-eùl-t'ing*) sous l'empire man-

tchou. Le gouvernement de la République chinoise en a fait, en février 1913, la sous-préfecture *Tō-louen-hién* (多倫縣).

La ville moderne est aussi appelée *Lā-mà-miáo* (Temples lamaïques). Elle est située sur la rive méridionale du Cháng-tou-hô (上都河), cours supérieur du fleuve Louân-hô (灤河), qui passe près de Gehol, puis à Yòng-p'ìng, pour se jeter dans le golfe du Tche-li. Dolon-nor est au nord de la passe *Toû-chê-k'èou* (獨石口) de la Grande muraille.

Dans le voisinage immédiat de Dolon-nor s'élevait autrefois la ville de K'āi-p'ìng-fòu (開平府), construite en 1260 par l'empereur mongol Khoubilai Khan, qui en fit sa Capitale supérieure, ou *Cháng-tōu*, et sa résidence d'été. C'est dans cette cité que Marco Polo vit pour la première fois ce prince, en 1274. Il appelle K'ai-p'ìng-fòu et Cháng-tōu respectivement Clemeinfu et Ciandu. On peut lire la description que le voyageur vénitien a laissée de cette capitale mongole «qui moult estoit riche et grant» dans le texte qu'en a publié G. Pauthier, aux pages 223 et suivantes de son *Livre de Marco Polo.* De la première entrevue du célèbre khan mongol et du voyageur vénitien nous avons un curieux récit (pages 21 et 22) : quand le père et l'oncle du jeune Marco, qui les accompagnait à la Cour mongole, «furent venu en cette grant cité, si s'en alerent au maistre palais, là où ils trouverent le Seigneur à moult grant compagnie de barons. Ils s'agenoillierent devant lui et s'umilierent tant comme ils porent...»

Sous la dynastie chinoise des Ming, la résidence d'été des empereurs mongols perdit son rang de capitale et devint chef-lieu de circonscription militaire, sous le nom de *K'āi-p'ìng-wéi* (開平衛). On trouve une étude sur l'ancienne ville dans les *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs* du docteur Bretschneider, aux pages 87 et suivantes. La carte qui accompagne cette étude (pl. V) montre que Cháng-tōu était au nord de la rivière qui porte encore son nom, tandis que

l'actuelle Dolon-nor s'étend sur sa rive sud. Le docteur Bushell visita les ruines de Cháng-tōu et publia les résultats de sa visite dans deux mémoires lus devant la Société royale de géographie de Londres et devant la Société royale asiatique de cette même ville.

4. Tch'e-fong est une sous-préfecture (赤峰縣) créée en 1778, au nord-est de Gehol, dans la partie du Tche-li située au delà de la Grande muraille et prélevée sur l'ancienne Mongolie intérieure. Vers la fin de l'empire mantchou, son statut administratif était celui d'un *tchê-lì-tchēou*, c'est-à-dire d'une préfecture de seconde classe dépendant directement d'un *táo*, ou cercle, et non d'une préfecture de première classe. Elle ne relevait donc plus du Tch'èng-tô-fòu (承德府), ou préfecture de Gehol. Le gouvernement républicain a ramené Tch'é-fong, en février 1913, à son rang de sous-préfecture, *hién*, ressortissant au cercle du même nom (*Tch'é-fōng-táo*).

La grande géographie impériale indique que le territoire de la ville actuelle était, dans le passé, compris dans les possessions des Hiōng-nòu ou Huns (匈奴), puis des Wou-houàn (烏桓), des Sièn-pēi (鮮卑), des K'oú-mó-hi (庫莫奚), et des K'í-tān (契丹, sous les dynasties Souei, T'âng et Leâo) et qu'il dépendait, pendant le temps de la domination mongole des Yuân, du *Cháng-tōu-lóu*, Cercle ou Marche de Cháng-tōu (Dolon-nor).

On trouve, sur la carte de Vivien de Saint-Martin et Schrader (*Mongolie*), la mention « Tchi-foung (Oulan Khoto) » et, sur la carte du War Office anglais (décembre 1911), « Ch'ih-feng (Hata) », toutes deux relatives au même point.

5. T'ao-nan-fou (洮南府) signifie « préfecture de première classe au sud de la rivière T'ao ». Le centre administratif de création récente qui portait ce nom est devenu, en février 1913,

T'ao-nân-*hién*, ou la sous-préfecture de T'ao-nân, relevant du cercle *Pèi-lóu-táo* (北路道), de la province mantchoue de Fóng-t'iēn, ou Moukden. Il s'agit là encore d'un territoire distrait administrativement de la Mongolie intérieure et annexé à la province voisine.

Cette ville ne figure sur aucune carte européenne. Seule, à ma connaissance, la grande et belle carte en couleurs des trois provinces de la Mantchourie publiée, en 1911, par l'administration chinoise sous le titre de 東三省全圖 *Tōng-sān-chèng ts'iuân t'ôu* nous renseigne sur sa position. Elle y est située, au nord-est de Tch'é-fōng, sur le territoire de la Bannière antérieure de l'Aile droite de la tribu mongole de Kortchin (科爾沁右翼前旗 *K'ō-eùl-ts'in Yeóu yi Ts'iên k'î*), en pays nouvellement annexé à la province de Moukden. T'ao-nân est droit au nord de la porte Fâ-k'oú-mên (法庫門) de la Barrière de pieux et à peu près sous le même parallèle que la ville mantchoue de Bodoune (*Pô-toū-nô* ou *Sīn-tch'êng*), située à l'est, dans le grand coude de la Soungari. Elle est, par ailleurs, sise sur la rivière T'āo-eûl-hô (洮兒河), à laquelle son nom est emprunté, en un point de la rive sud qui est le plus méridional de cette rivière, dans son cours sinueux. La rivière T'āo-eûl-hô figure sur les cartes, chinoises et européennes, sous divers noms. L'orthographe chinoise donnée ci-dessus est celle de la grande carte des trois provinces mantchoues indiquée plus haut comme publiée par l'administration chinoise. C'est aussi celle que l'on trouve dans le traité détaillé des cours d'eau de la Chine, *Chouèi táo t'î kāng* (水道提綱), dû au géographe Ts'î Cháo-Nân (齊召南). Cet auteur ajoute que l'appellation de 拖羅河 *T'ō-lô-hô* est aussi appliquée à la même rivière. La carte générale de la Chine dressée par les Jésuites attachés à la Cour et gravée sur cuivre en 1760 (en chinois) appelle ce cours d'eau 淘爾必拉 *T'âo-eùl pí-lā* (*pí-lā* est la transcription du mot mantchou *bira*, rivière). La carte

des chemins de fer de la Mantchourie, publiée en 1903, par Son Exc. M. Hoû Wêi-tô, aujourd'hui ministre de Chine en France, le désigne comme 洮爾河 *T'ào-eùl-hô*. D'autres cartes chinoises, celle de Wòu-tch'ang notamment, donnent 陀喇河 *Tô-lā-hô*. C'est un affluent de droite de la Nonni (嫩江 *Nén-kiāng* des Chinois), qui est elle-même un affluent de la Soungari. On sait que la Soungari, pour les Européens tributaire du fleuve Amour, est pour les Chinois, au contraire, le fleuve principal, dont l'Amour (ou *Hēi-lòng-kiāng*) est un affluent.

Or, la rivière sur laquelle a été bâtie la ville de T'ao-nàn est marquée, sur les cartes européennes, tantôt comme *Toro-oussou* (Vidal-Lablache), *Toro* (*Atlas des missions de la Société des missions étrangères*, 1890), *Tolo* [*Taor*] (Vivien de Saint-Martin et Schrader), *Tour* (Ministère des affaires étrangères, 1903) et *Tola* (*Atlas of the Chinese Empire*, publié par la China Inland Mission, 1908). Il nous est donc facile de porter sur ces cartes le point qui figurera *T'āo-nân-hién* près de la rive sud de cette rivière, à son coude le plus méridional, soit à peu près sur le parallèle de Bodoune.

Les orthographes diverses assignées par les cartographes chinois au nom de la rivière qui nous occupe ont l'avantage de préciser pour nous la prononciation du caractère 洮 et du nom même de la nouvelle ville mantchoue dont il s'agit. Il est à remarquer, en effet, qu'une confusion fâcheuse existe dans la pratique, à cet égard. Si cette cité est ignorée de nos cartes européennes et de presque toutes les cartes chinoises qui sont à notre disposition, son nom n'en revient pas moins très fréquemment sous forme écrite dans les journaux et dans une foule de documents, en raison des événements politiques et de l'évolution économique de la Mantchourie. Or, le caractère initial de ce nom, abrégé de celui de la rivière, est 洮 qui a, en chinois, plusieurs lectures. Le *Dictionnaire de K'ang-hi* en énu-

mère cinq, qui sont : *t'āo, t'ào, yâo, táo* et *tchāo*. Il en résulte que les Chinois lisent différemment la même appellation et que nous voyons, dans la presse française de Chine ou dans des récits ou pièces quelconques écrits en français, l'appellation de la ville en question rendue dans notre langue sous les formes divergentes qui suivent : *Tao-nan, Yao-nan* et *Tchao-nan*[1]. Or, c'est à la première de ces leçons (plus rigoureusement, pour les sinologues, T'āo-nân ou T'âo-nân) qu'il convient de nous arrêter. Les orthographes alternatives employées par les auteurs chinois pour désigner la rivière, et qui ont été rapportées plus haut, donnent, en effet, *T'ao-eul, T'o-lo* et *T'o-la* comme équivalents du moderne et officiel 洮兒, qui doit donc se lire *T'ao-eul*, en excluant les initiales *y* et *tch*.

6. La Baie de Lien-chan (連山灣 *Liên-chān-wān*), située sur la côte de la province de Moukden entre les villes de Kìn-tchēou-foù (aujourd'hui *Kìn-hién* 錦縣) et de Nîng-yuàn-tcheōu (devenue *Hìng-tch'êng-hién* 興城縣), est aussi connue sous le nom de *Hoù-loù-tào* (葫蘆島, l'île Calebasse), qui appartient en propre à la presqu'île protégeant cette baie au sud et à l'est. Les anciennes cartes chinoises indiquent la ville de Lién-chan (連山鋪城 *Liên-chān p'óu-tch'êng*) sur la grande route de Moukden à Chān-hài-kouān, au sud-ouest de Kìn-tcheōu-foù. Elle est portée par les cartes récentes sur le tracé du chemin de fer de Moukden à T'ien-tsin, ou 津奉鐵路 *Tsīn-Fóng t'iè-lóu*, avec un court embranchement reliant la ville au nouveau port. Ces détails figurent sur la carte anglaise du War Office comme sur celle des trois provinces de la Mantchourie publiée en chinois. La carte Barralier du théâtre de la guerre russo-japonaise (1904) indique aussi le promontoire de Hou-lou-tao. Des différences notables de configuration exis-

[1] Et même *Tiao-nan*, que rien n'autorise.

tent entre les documents géographiques des deux derniers siècles pour ce qui concerne cette région. Les cartes chinoises indiquent généralement à hauteur de Liên-chān deux îles appelées respectivement 大筆架山 *Tá-pì-kiá-chān* et 小筆架山 *Siào-pì-kiá-chān*, qui, dans la disposition moderne de la grande carte chinoise de la Mantchourie, ont fait place à une seule île *Pì-kiá-chān*, au nord de la presqu'île *Hoû-loû-tào*. D'autre part, la grande géographie impériale mentionne (dans le petit chapitre consacré aux montagnes et cours d'eau du Kìn-tcheōu-foù) une Hoû-loû-tào, qu'elle orthographie 壺蘆島, à 90 *li* au sud-ouest de Kìn-hién et ajoute : « Il y a, en outre, une Petite Hoû-loû-tào (小壺蘆島) à 60 *li* au sud-ouest de la même sous-préfecture. »

Le projet d'amélioration du port de Liên-chan, qui ne gèle pas en hiver et pour lequel il a été fait appel au concours technique d'un ingénieur anglais, et d'ouverture de ce point au commerce international remonte à l'année 1908. On trouvera à cet égard quelques détails dans le *Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise* (1909, p. 406). Aucune carte française ne porte, à ma connaissance, Liên-chān ni Hoû-loû-tào, en exceptant toutefois celle de la Mantchourie que contient l'atlas de la Société des missions étrangères, qui donne « Lien-chan », en accompagnant ce nom du signe propre aux localités qui ont une résidence de missionnaire. Il sera facile de marquer la même ville et sa presqu'île sur les autres cartes au tiers environ de la distance à parcourir en partant de Kìn-tcheōu pour se rendre à Chān-hài-kouān.

7. Long-k'eou (龍口) est indiquée sur la carte du War Office et sur celle de la province de Chan-tong comprise dans l'atlas de la China Inland Mission, comme se trouvant sur la côte méridionale du golfe du Tche-li, au sud-ouest de Tēng-tcheōu (登州), droit à l'ouest de la sous-préfecture *Houáng-*

hién (黃縣). A ce point du littoral correspond, sur les cartes détaillées chinoises, au nord de la localité appelée *Houâng-chān-kouàn-ssēu* (黃山舘司) et au sud-ouest de l'île *Sāng-tào* (桒島 ou 桑島), l'île *Mou-ki-tào* (le plus souvent orthographiée 峿嶬島), dont une ligne double de pointillé, imprimée sur ces cartes, semble former une presqu'île (carte de Woù-tch'ang et autres). Cette presqu'île est, d'ailleurs, sur d'autres cartes, nettement marquée comme reliée au continent sans discontinuité (carte des Jésuites, 1760). Là s'ouvre vers l'ouest un port ou une baie, au nord de l'embouchure du petit fleuve *Kiāi-hô* (界河).

Le *Postal guide* de 1912, publié par l'administration des Postes chinoises, nous montre que Lông-k'èou avait, dès cette époque, un bureau de postes et de télégraphe assez important (*Branch office*), desservi par bateaux à vapeur, délivrant des mandats et faisant l'assurance des colis et des valeurs commerciales. L'atlas précité n'y mentionne l'existence d'aucun établissement des missions protestantes. La ligne ferrée projetée de Wêi-hién à Tchē-foû doit passer à proximité du nouveau port ouvert, par les localités de *Pèi-mà-chān* (北馬山) et de Houâng-chān-kouàn, précitée.

La presqu'île de Mou-ki-tào joue donc par rapport à Lông-k'èou le même rôle que Hoû-loû-tào à l'égard de Liên-chan-wān. Il est à remarquer que les caractères 峿 et 嶬 n'existent pas dans les dictionnaires chinois. C'est sous la forme 峿屺島 (le second de ces caractères se prononce *hì* ou *k'ì*, d'après le lexique de K'ang-hì), que nous trouvons mention de cette terre, comme formant une île, dans la grande géographie impériale, publiée au XVIIIe siècle. Il y est dit (Chān-tōng, département de Tēng-tchēou) : « *Mou-hì* (ou *k'ì*)-*tào* est au milieu de la mer, à 40 *li* au nord-ouest de Houâng-hién. D'après la description officielle de cette sous-préfecture, la tradition rapporte que, au commencement de la dynastie Mîng, c'était

un espace découvert où on paissait les chevaux (牧馬塲). A l'est et au nord, sur trois côtés (*sic*), il n'y a que des récifs. La distance est de 80 *li* jusqu'à l'île Sāng-tào, au nord-est. »

Si l'on paissait les chevaux à Mou-ki-tào[1], dans la seconde moitié du XIVe siècle, il est probable que la langue de terre reliant maintenant l'île au continent asséchait déjà alors, au moins à marée basse.

Lông-k'èou a, depuis cinq ou six ans, un gros trafic avec Dalny, par navires chinois et japonais, mais le port n'y est pas bon. La chambre de commerce de Tche-fou a protesté contre son ouverture, à cause du préjudice que celle-ci peut causer à ce dernier point, depuis longtemps fréquenté par les étrangers.

A. VISSIÈRE.

[1] On peut adopter, jusqu'à plus ample informé, pour les caractères 峔 et 嶬, inconnus des dictionnaires chinois, la prononciation de leurs éléments phonétiques, soit *moù* et *ki*.

COMPTES RENDUS.

A. A. Macdonell et A. B. Keith. *Vedic Index of Names and Subjects* (*Indian Texts Series*), Published for the Government of India, t. I, xvi et 544 pages, t. II, 592 pages, gr. in-8°. — London, 1912, John Murray.

Les deux professeurs d'Oxford, dont le second a réuni des matériaux que le premier s'est chargé d'interpréter, ont mené à bien une tâche lourde et ardue; ces quelque 1,150 pages représentent un effort des plus sérieux, sinon des plus originaux, pour élucider le sens du vocabulaire védique. L'air et la lumière circulent partout dans ce vaste édifice; rien de plus rapide que d'en acquérir la familiarité afin de s'y mouvoir avec aisance. Ces deux volumes ont l'élégance et la clarté des belles publications anglaises et font honneur à la maison J. Murray. L'œuvre accomplie fut donc exécutée dans d'excellentes conditions. Il importe cependant que le lecteur éventuel ne prenne pas le titre trop à la lettre. Avouons qu'il chercherait légitimement, dans un ouvrage ainsi intitulé, des monographies sur chacun des dieux védiques et des références relatives au ritualisme des Védas. Mais alors une grande déception lui serait réservée : les auteurs ont exclu de leur plan tout ce qui concerne la religion. Nous ne leur contesterons pas le droit de limiter leur sujet d'étude; pourtant il est déconcertant de ne trouver dans un *Vedic Index of Names and Subjects* aucun article sur *Indra* ou *Agni*, ni sur *yajña* ou *deva*. Le titre de l'ouvrage aurait dû être autre; ou bien il n'eût pas fallu présenter l'œuvre comme complète, mais annoncer qu'il serait traité, dans d'autres volumes de la même publication, non pas dans une publication différente, de ce qui a été omis ici. Quoi qu'il en soit, les auteurs ont prétendu écarter «les matières appartenant au domaine de la religion» (Préface, vii), mais recueillir la documentation relative aux conditions soit économiques, soit juridiques, à l'état social et aux mœurs, ainsi qu'à la géographie, à l'agriculture et à l'astronomie. Ce paradoxe est d'autant plus fort, que si quelque unité rassemble en une même civilisation ces matériaux chaotiques, c'est précisément la religion védique : la preuve en est, que malgré leur étrange dessein, les auteurs n'ont pu se soustraire à l'obligation d'aborder, à chaque page, des questions reli-

gieuses. L'aveu de M. Macdonell est explicite : «At the same time it soon became clear that certain aspects of religious activity inseparably connected with the social and political life of the age would have to be admitted, such as the functions of the main priests and some festivals or ritual practices» (VII-VIII). L'ouvrage sera nécessaire à quiconque désire s'informer sur la religion védique, et c'est son mérite; mais il désappointera constamment le chercheur par l'absence d'articles qui s'imposaient : c'est là son défaut.

Quelques exemples montreront quelle sorte de renseignements l'on doit demander à ces deux volumes. On y trouve *Áçvamedha*, nom d'un prince; mais nullement *açvamedha*, nom d'un sacrifice; de même, *Varuṇagṛhita*, mais point *Varuṇa*. *Bṛhaspati* n'y figure qu'en tant que Thibaut a voulu l'identifier à la planète Jupiter, mais nullement comme le nom d'une divinité. *Kauṣītaki* n'est pas commenté comme désignant un Brāhmaṇa et une Upaniṣad de ce nom, mais simplement comme appellation patronymique d'une série de sages. Jusqu'ici, les auteurs demeurent fidèles à leur principe. Mais il apparaît moins justifiable qu'ils aient négligé de rédiger, en dehors de deux lignes sur *Ṛgveda*, un article sur *ṛc*, alors surtout qu'ils ont traité sous des rubriques spéciales de *yajus*, de *chandas*, de *gāthā*. — Le renvoi d'un article à un autre, quand le terme étudié dans le premier se trouve précisé dans le second, fût-ce accessoirement, n'est pas indiqué d'une façon constante, soit dans les rubriques spéciales, soit à l'index sanskrit final. Pourtant le lecteur qui voudrait comprendre le sens de *vidyā* se reporterait avec profit aux termes *asuravidyā*, *Brahmavidyā*, *Bhūtavidyā*; le mot *ṛta* serait précisé dans sa signification si l'on était renvoyé à *kāla;* celui d'*ākhyāna*, si l'on vous indiquait la discussion sur *itihāsa*. Ne nous renvoie-t-on pas, très à propos, dans l'Index, au sujet de *purāṇa*, à la rubrique *itihāsa*, où il est traité incidemment du mot en question? L'index final sanskrit devrait, en outre, nous faire profiter, quand il y a lieu, de la liste des *Corrigenda :* par exemple, nous rappeler que la correction de *māya* en *māyā* a été signalée dans cette liste. Ce ne sont là, sans doute, que péchés véniels, encore que dans un dictionnaire ils prennent de l'importance. L'imperfection la plus sérieuse réside dans le choix arbitraire des termes étudiés : comment expliquer l'absence du mot *karman?* Serait-il d'essence plus religieuse que celui de *dharma*, qui a été admis dans l'ouvrage, quoiqu'il signifie autant la loi religieuse que la loi juridique?

Ces réserves faites, rendons hommage au soin avec lequel, pour les expressions rares, la liste complète des références aux textes a été

donnée, et les principaux travaux relatifs à tous les mots étudiés ont été mentionnés. Facilitant l'accès aux sources et aussi aux tentatives de la critique, l'ouvrage sera un précieux instrument d'étude. M. Macdonell revendique dans sa Préface l'entière responsabilité de ses interprétations : il a mieux aimé donner des solutions, quoiqu'elles fussent provisoires, que de placer simplement le lecteur en face d'hypothèses diverses entre lesquelles il aurait le choix. C'était s'exposer à de possibles objections : aussi tous les articles un peu développés, tels que *varṇa, brāhmaṇa, pati* et *patnī*, seraient susceptibles de soulever des discussions. Mais libre à chacun de rechercher, par l'examen des sources, par la confrontation du pour et du contre, si les solutions proposées méritent d'être adoptées. Alors l'Index contribuera pour sa part, côte à côte avec le *Classical Dictionary* de J. Dowson et la magistrale *Concordance* de Bloomfield, à promouvoir notre connaissance de la culture védique prise au sens large, c'est-à-dire, selon les dates supposées dans l'ouvrage, de la société indienne entre 1200 et 500 avant notre ère.

P. Masson-Oursel.

O. Franke et B. Laufer. *Epigraphische Denkmäler aus China*, publiés avec l'aide de la Hamburgische wissenschaftliche Stiftung. Première partie : *Lamaistische Kloster-Inschriften aus Peking, Jehol und Si-ngan.* — Berlin, Dietrich Reimer, 1914, deux portefeuilles grand in-folio oblong, 7 pages non numérotées et 81 planches.

L'épigraphie chinoise, si on excepte deux ou trois inscriptions de Ts'in Che-houang-ti qui datent du IIIe siècle avant Jésus-Christ, ne commence guère qu'au début de l'ère chrétienne; mais elle acquiert très vite une importance considérable. Funéraire dans son principe, la stèle, le 碑 *pei*, sert bientôt à commémorer tous les événements importants; officiels ou privés, des milliers de monuments antérieurs au Xe siècle nous transmettent encore le témoignage du passé. Parmi eux, quelques-uns se rapportent à l'expansion chinoise en Asie centrale; mais d'autres, qui leur étaient analogues, ont disparu : c'est ainsi qu'on n'a pas retrouvé trace jusqu'ici des inscriptions que les T'ang avaient fait ériger aux confins les plus occidentaux de leur empire, dans l'Ili ou dans le Tokharestan. Rien ne nous autorise toutefois à affirmer que, sur ces monuments ainsi élevés au milieu des populations non chinoises de l'Afghanistan et du Turkestan, on ait fait alors usage, à côté du chinois,

des langues indigènes[1]. Ce n'est qu'à partir du XIe siècle, avec l'occupation de la Chine du Nord par les dynasties étrangères des Leao, des Kin, des Yuan, ou des Si-hia au Kan-sou, que les inscriptions bilingues se multiplient[2]. La réaction chinoise, lors de l'avènement des Ming, marque un temps d'arrêt; de 1368 à l'apparition des Mandchous, les écritures étrangères ne jouent pour ainsi dire aucun rôle dans l'épigraphie; tout au plus pourrait-on signaler alors quelques inscriptions lamaïques en tibétain et des formules dans une *brāhmī* de plus en plus évoluée. L'islam fait seul exception; son épigraphie religieuse, en arabe et en persan, prend enfin sous les Ming quelque importance historique. Mais les Mandchous sont eux aussi des étrangers, et qui très vite se piquent de littérature. On voit alors se dresser d'imposants monolithes où des textes parallèles en chinois, en mandchou, en mongol, en tibétain, parfois en kalmouk et en turc, attestent aux peuples de toutes langues et de toutes races soumis à l'hégémonie mandchoue la piété que les empereurs témoignent aux divers cultes et les succès remportés par leurs armes.

Les sources chinoises relatives à l'histoire de la dynastie mandchoue sont si abondantes et les travailleurs sont si peu nombreux pour les exploiter qu'on n'a guère recouru, jusqu'ici, aux témoignages de cette épigraphie polyglotte. Les monuments les plus nombreux se trouvent soit à Pékin, soit autour de la résidence d'été de Jehol. M. Laufer, à qui nul aspect des civilisations extrême-orientales ne demeure indifférent, fit estamper systématiquement l'ensemble de ces stèles, et en collaboration avec M. Franke, auteur lui-même de la meilleure description de la région de Jehol qui existe encore dans une langue européenne[3], il publie aujourd'hui les fac-similés de celles de ces inscriptions polyglottes qui se rattachent au lamaïsme. Les deux portefeuilles dont la générosité de la

(1) Mais rien ne nous autorise non plus à nier cet emploi éventuel; l'exemple des stèles sino-tibétaines des T'ang à Lhasa et l'épigraphie bilingue et parfois trilingue du bassin de l'Orkhon rendent même assez vraisemblable l'existence d'une ancienne épigraphie sino-sogdienne ou sino-pehlvie sous les T'ang.

(2) J'ai dressé un état des inscriptions en écritures non chinoises antérieures à l'an 1400 qui nous sont connues directement ou dont les indications des textes chinois nous attestent encore l'existence à une époque récente; j'espère publier assez prochainement ce travail qui pourra mettre les missionnaires et les voyageurs sur la piste de documents intéressants.

(3) O. Franke, *Beschreibung des Jehol-Gebietes in der Provinz Chihli*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1902, in-8°, xv + 1 + 103 pages, avec illustrations et cartes.

Hamburgische wissenschaftliche Stiftung a permis l'édition sont matériellement d'une exécution excellente [1], et font un digne pendant aux *Documents de l'époque mongole* édités en 1895 par S. A. I. le prince Bonaparte.

Ce n'est là que la première partie du travail, puisqu'après avoir reproduit les inscriptions, il reste à les traduire et à les commenter. MM. Franke et Laufer comptent mener à bien ultérieurement cette seconde moitié de leur tâche, et il faut souhaiter que les difficultés très réelles de l'entreprise ne les arrêtent pas trop longtemps. Il est clair en effet que, l'intérêt calligraphique mis à part, ces documents ne prendront toute leur valeur que par une glose à la fois historique et linguistique. Au point de vue historique, ce n'est qu'une fois situés dans des cadres déjà connus qu'on pourra apprécier ce qu'ils ajoutent aux autres sources. Les versions chinoises de la plupart des inscriptions sont déjà éditées dans des recueils chinois; plutôt que de nous révéler des faits nouveaux, il semble donc que cette épigraphie doive surtout nous donner l'orthographe véritable de noms étrangers que la transcription chinoise rendait parfois méconnaissables. Ce que le présent recueil apporte en effet de précieux, ce qu'en général on n'avait pas, ce sont les versions mandchoues et surtout mongoles et tibétaines. Il y a là des matériaux qui importent à la lexicographie de ces diverses langues. En même temps, la comparaison des diverses versions servira de pierre de touche pour apprécier la fidélité des traducteurs qu'employaient les empereurs mandchous au XVIIIe siècle.

De ces traducteurs, la Chine en a eu de tout temps, et ils constituaient des bureaux spéciaux d'interprètes. C'est à l'histoire des bureaux d'interprètes et des vocabulaires et suppliques qui en émanent que MM. Franke et Laufer consacrent une moitié de leur introduction. Les renseignements qu'ils ont réunis à ce sujet sont en général puisés à bonne source; mais je voudrais les préciser sur quelques points.

Sous les T'ang et les Song, les interprètes relevaient du 鴻臚寺 Hong-lou-sseu. Nos confrères ajoutent que ni les Kin ni les Yuan n'ont eu de Hong-lou-sseu, mais que Khubilai créa en 1276 le 會同館 Houei-t'ong-kouan qui s'acquittait des mêmes fonctions. En réalité, le Houei-t'ong-kouan existait déjà sous les Kin, à K'ai-fong-fou comme à Pékin [2]. Quant à la création de Khubilai, elle s'est effectuée pour la pre-

[1] Il y a deux fautes d'impression dans des noms propres à la première page de l'Introduction : il faut lire «Pai t'a sse» au lieu de «Pia t'a ssé» et, à la note 1, 嵩祝寺 au lieu de 蒿祝寺.

[2] Cf. *T'oung Pao*, 1904, p. 177, 186.

mière fois non en 1276, mais par un édit de 1272[1]. Sous les Ming, il y eut le 四夷館 Sseu-yi-kouan. Comme le rappellent MM. Franke et Laufer, la dynastie mandchoue imita d'abord les Ming, tout en orthographiant le nom 四譯館 Sseu-yi-kouan, puis, en 1748, on adopta le nom de 會同四譯館 Houei-t'ong-sseu-yi-kouan.

Deux ouvrages chinois ont été consacrés à l'histoire du Sseu-yi-kouan : le 四夷館考 *Sseu yi kouan k'ao* de 王宗載 Wang Tsong-tsai, dont la préface est datée de 1580, et le 四譯館考 *Sseu yi kouan k'ao* de 江蘩 Kiang Fan, achevé en 1695. L'œuvre de Wang Tsong-tsai, copiée pour Devéria sur le manuscrit que possédait la mission russe de Pékin, a été utilisée par Devéria lui-même dans son *Histoire du Collège des Interprètes de Péking*[2]. Quant au livre de Kiang Fan, Amiot l'avait connu et cité au XVIIIe siècle, mais on l'a vainement cherché à Pékin vers la fin du siècle dernier; aussi MM. Franke et Laufer le supposent-ils définitivement perdu. Il n'en est rien cependant, car un exemplaire imprimé se trouve au Musée asiatique de Saint-Pétersbourg, fonds chinois, n° 50; c'est celui que j'ai examiné[3]. Kiang Fan, alors chef du bureau

(1) Cf. *Yuan che*, chap. 7, fol. 8 r°.

(2) On connaît surtout le fragment d'une *Histoire du Bureau des Interprètes de Péking* que Devéria avait donné dans les *Mélanges Charles de Harlez*; mais j'avais signalé (*B. E. F. E.-O.*, IX, 170), et MM. Franke et Laufer le rappellent, que Devéria avait fait composer entièrement l'ouvrage dont les *Mélanges* ne contenaient qu'un fragment; quelques exemplaires seulement avaient été tirés. Je parlais alors de mémoire, à Hanoi, sur le souvenir de l'exemplaire que j'avais vu par hasard à la Société asiatique de Paris. Je puis préciser aujourd'hui. L'ouvrage a été composé et les planches exécutées. Le texte comprend 167 pages in-8°, sans titre ni table; mais par le fragment même que Devéria avait publié, nous savons que le titre aurait été *Histoire du Collège des Interprètes de Péking*. Trois exemplaires seulement doivent exister : l'un est celui de la Société asiatique, un autre se trouve dans la bibliothèque du Dr Morrison à Pékin, et j'ai acquis personnellement le troisième. L'exemplaire du Dr Morrison est le seul qui contienne des épreuves des planches; j'ajoute que ces planches, que j'ai vues, sont intéressantes, mais ne reproduisent aucun document qu'on puisse vraiment considérer comme de première importance. L'impression a été évidemment arrêtée parce que Devéria n'était pas entièrement satisfait de son travail; il est certain que le livre, tel que nous l'avons, contient beaucoup de renseignements, mais aussi pas mal de données inexactes.

(3) L'ouvrage ne paraît pas avoir attiré l'attention même en Russie, car M. A. Pozdněev disait en 1895 (*Зап. В. Отд. Р. И. Арх. Общ.*, 1895, p. 99) que la division *Pien-yi-tien* du *T'ou chou tsi tch'eng* contenait, dans les sections

des Interprètes, décrit en dix chapitres assez courts, ne formant ensemble qu'un *pen*, les diverses sections de son bureau. Voici la série des chapitres :

1° 回回館 Houei-houei-kouan (Bureau des Musulmans), qui conserve 17 feuillets de requêtes, et 914 mots divers [1]. De ce bureau dépendent Tourfan, l'Arabie, Samarkand, le Champa, le Japon, le Cambodge, Java, Malacca. Tous ces pays sont rattachés à ce bureau, ajoute le texte, parce que tous pratiquent la religion musulmane; pour le Japon, c'est là une affirmation inattendue. La langue de ce «bureau» était en réalité le persan;

2° 西番館 Si-fan-kouan (Tibétains);

3° 暹羅館 Sien-lo-kouan (Siam);

des Mongols et de Tourfan, des «extraits d'un ouvrage 四譯館考 *Sseu yi kouan k'ao* inconnu jusqu'ici, à ce qu'il semble»; une autre citation, provenant également du *T'ou chou tsi tch'eng*, a été traduite par Devéria (*Histoire*, p. 87). Le *Sseu yi kouan k'ao* de Kiang Fan est l'objet d'une notice au *Catalogue impérial* (section *ts'ouen-mou*, chap. 83, fol. 32 r° et v°); Devéria l'a traduite dans les *Mélanges Charles de Harlez*, p. 101. Au début de cette notice, les bibliographes impériaux s'abstiennent de donner des indications biographiques sur Kiang Fan, renvoyant à ce sujet, suivant leur règle constante, à la notice antérieure qui concerne son 奏譯 *Tseou yi* ou plus exactement 奏譯稾 *Tseou yi kao*. Cette autre notice se trouve en effet dans le *Catalogue impérial* (chap. 56, fol. 39 v°-40 r°), elle aussi dans la section *ts'ouen-mou*. Le *Tseou yi kao*, non divisé en chapitres, contient le texte de seize rapports au trône adressés par Kiang Fan au cours ou à la suite de différentes inspections; le plus ancien date de 1686, quand Kiang Fan venait de quitter le poste de sous-préfet de 靈寶 Ling-pao. Mais, au lieu de donner ici les renseignements biographiques attendus, les commissaires impériaux renvoient par erreur, comme à une notice antérieure, à leur notice sur le *Sseu yi kouan k'ao*. J'ajoute que le *Catalogue impérial* contient encore, et toujours dans la section *ts'ouen-mou* (chap. 83, fol. 32 v°), une notice sur un dernier ouvrage de Kiang Fan, le 太常紀要 *T'ai tch'ang ki yao*, achevé en 1702. C'est une suite aux ouvrages concernant la Cour des Sacrifices qui s'arrêtaient à la fin des Ming; Kiang Fan décrit les règlements et usages adoptés sous les Mandchous; quand il rédigea son livre, il était président de la Cour des Sacrifices (*t'ai-tch'ang-k'ing*). Il se trouve — le cas est assez rare — que ce président d'une des cours métropolitaines n'est l'objet d'aucune notice dans le *Kouo tch'ao ki hien lei tcheng tch'ou pien*.

(1) Sur ce chiffre de 914, qui est aussi celui des mots ouigours dans le manuscrit envoyé à Paris par le P. Amiot, cf. Denison Ross, dans *T'oung Pao*, 1908, p. 691.

4° 高昌館 Kao-tch'ang-kouan (Ouigours). Y sont joints Qomul, 安定 Ngan-ting, 阿端 A-touan, 曲先 K'iu-sien, 罕東 Han-tong, 魯陳 Lou-tch'en (Lükčün), 亦力把力 Yi-li-ba-li (Ili-balïq), 黑婁 Hei-leou. Je ne veux pas entrer ici dans la discussion de ces divers noms, pour lesquels on pourra se reporter aux travaux de Bretschneider, tant dans le tome V de la *China Review* que dans ses *Mediaeval Researches*. J'aurai quelque jour l'occasion d'indiquer en détail pour quelles raisons je considère que A-touan et K'iu-sien sont essentiellement Khotan et Koutcha;

5° 百譯館 Pai-yi-kouan (Pa-yi). Y sont joints 孟養 Mong-yang, 孟定 Mong-ting, 南甸 Nan-tien, 干崖 Kan-yai, 隴川 Long-tch'ouan, 威遠 Wei-yuan, 彎甸 Wan-tien, 鎮康 Tchen-k'ang, 大候 Ta-heou, 芒市 Mang-che, 者樂甸 Tchö-lo-tien. Une note ajoute qu'autrefois, relevaient encore du même bureau 景東 King-tong et 鶴慶 Hao-k'ing, qui en sont détachés aujourd'hui parce qu'ils sont entrés depuis longtemps dans les territoires réellement incorporés à l'empire;

6° 緬甸館 Mien-tien-kouan (Birmanie);

7° 西天館 Si-t'ien-kouan (Inde, les notes données se rapportent en réalité au Bengale);

8° 八百館 Pa-pai-kouan (Xieng-mai). Y sont joints 老撾 Lao-tchoua (Laos), 車里 Tch'ö-li, 孟艮 Mong-ken;

9° et 10° Ces deux chapitres sont occupés par des poésies composées par Kiang Fan au moyen des mots (雜字 *tsa-tseu*) qui figurent dans les divers vocabulaires conservés au Bureau des Interprètes. Chaque langue est l'objet de quelques poésies, et à côté de chaque mot chinois est donné pour la langue visée le mot indigène qui lui correspond dans les glossaires. Exception est faite pour l'Inde, dont on n'avait pas d'ailleurs de vocabulaire véritable; on s'est borné, dans les poésies qui la concernent, à transcrire phonétiquement en *brāhmī* très déformée chaque mot du texte chinois.

Mais le Bureau des interprètes n'est pas seulement connu par les ouvrages de Wang Tsong-tsai et de Kiang Fan; il l'est aussi, et à plus juste titre, à raison des vocabulaires étrangers qui en proviennent, encore qu'ils aient été étudiés jusqu'ici d'une façon fort incomplète. M. Aurousseau, qui a acquis récemment en Chine une précieuse série de ces vocabulaires, nous doit de publier l'étude détaillée dont il ne nous a encore tracé que le cadre. D'après M. Aurousseau, il y eut trois séries de vocabulaires intitulés 華夷譯語 *Houa yi yi yu*:

1° Le *Houa yi yi yu* de 火源潔 Houo Yuan-kie, achevé en 1382,

édité en 1389. Il est uniquement sino-mongol, et bien qu'il ne soit pas, paraît-il, très utilisable, il sera bon de l'étudier d'assez près, car son histoire est mêlée à celle du *Yuan tch'ao pi che*;

2° Le *Houa yi yi yu* à dix vocabulaires, signalé au University College de Londres par M. Denison Ross;

3° Le *Houa yi yi yu* à treize vocabulaires, acquis de M. Yang Cheou-king par M. Aurousseau pour la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient.

Cette classification me paraît, à bien des égards, toute provisoire. Elle laisse de côté le vocabulaire du 岷峨山人 Min-ngo-chan-jen, dont j'ai signalé naguère la présence dans la bibliothèque du palais à Tōkyō, mais qui n'est pas absolument inconnu non plus en Chine, puisque Li Wen-t'ien, dans la seconde moitié du XIXe siècle, le cite au cours de ses notes sur le premier chapitre du *Yuan tch'ao pi che*[1]. De plus, le classement de M. Aurousseau ne rend pas compte de la différence entre les séries de huit vocabulaires remontant aux Ming (comprenant le mongol, le jučen, le sanscrit, le persan, le ouigour, le birman, le chan de Xieng-mai et le pa-yi)[2], et celles à huit vocabulaires qui datent du début de la dynastie actuelle, sans le mongol ni le jučen, mais avec le tibétain et le siamois. Il semble que la série de M. Hirth se rattache à l'état de la fin des Ming, au lieu que les vocabulaires du P. Amiot sont ceux du XVIIIe siècle; un état intermédiaire se rencontrera peut-être, celui de 1644-1658, où le tibétain et le siamois figureront déjà, sans que le mongol et le jučen soient encore exclus. En outre, M. Aurousseau ne parle que de manuscrits, et il y a au British Museum un exemplaire imprimé d'une série qui paraît être celle du XVIIIe siècle. Mais ces vocabulaires ont eu plusieurs éditions. Edkins avait communiqué à Devéria six vocabulaires imprimés appartenant à une même édition (birman en 94 feuillets, persan en 109, ouigour en 109, tibétain en 104, pa-yi en 103, pa-pai en 107), et cette édition, où le mot

[1] M. Pozdněev a acquis à Pékin, en 1893, et reproduit dans ses *Лекціи по исторіи монгольской литературы*, t. III, Vladivostok, 1908, in-8°, p. 8-39, un vocabulaire manuscrit sino-mongol qu'il considère comme celui même de Houo Yuan-kie. Je ne vois pas que rien impose cette conclusion, et il faudrait pouvoir comparer le texte de M. Pozdněev à celui de Houo Yuan-kie que M. Aurousseau a vu à Pékin, à celui du Min-ngo chan-jen de Tōkyō, enfin au vocabulaire mongol de Hanoi.

[2] Un exemplaire en est indiqué dans le 澹生堂藏書目 *Tan cheng t'ang ts'ang chou mou* de la fin des Ming, éd. du *Chao hing sien tcheng yi chou*, chap. 3, fol. 21 v°.

玄 *hiuan* n'est pas taboué, ne peut dater de par son papier, selon Devéria, que des Ming. Edkins possédait en outre un exemplaire imprimé du vocabulaire siamois et un autre du vocabulaire tibétain, ceux-ci appartenant à une édition plus récente que la série précédente. L'édition la plus ancienne porte imprimé sur la tranche le nom du bureau auquel se rattache le vocabulaire de chaque volume, au lieu que la plus récente donne au même endroit les diverses classes entre lesquelles sont réparties les expressions[1]. Enfin la série acquise de M. Hirth par la bibliothèque de Berlin n'est pas la série à treize vocabulaires : mais elle contient, elle aussi, le juèen. Dès lors un premier travail s'impose. Le vocabulaire juèen de Berlin a été publié et commenté par M. Grube[2]. Or le manuscrit de Berlin est assurément incorrect en plus d'un endroit. Ce ne peut être que par une faute que les n°s 145 et 178 de M. Grube sont identiques dans la transcription chinoise, alors que l'écriture juèen emploie des caractères différents et que l'un de ces mots s'applique à l'ours et l'autre à un phoque. Une forme 吉 波 吉 *ki-po-ki* pour «os», en face du mandchou *giranggi*, laisse supposer une faute graphique 波 *po* pour 浪 *lang*. C'est par quelque faute encore qu'aux n°s 641 et 659 les mots pour «six» et pour «soixante» sont transcrits par les mêmes mots chinois, alors que les signes juèen sont différents. Sur ces points et sur bien d'autres, il faut que M. Aurousseau compare son texte à celui de M. Grube et nous dise les résultats de son examen. Il y a à cette collation un double intérêt, puisqu'il est important de rétablir avec le plus d'exactitude possible l'ancienne langue juèen et que d'autre part cette comparaison permettra de fixer les rapports éventuels du manuscrit de Berlin et de celui de Hanoi.

Un dernier problème, relatif aux séries de dix vocabulaires, me paraît mériter de retenir l'attention. M. Denison Ross nous a dit que deux des vocabulaires de cette série, dans l'exemplaire du University College, se terminaient par un colophon de 1549 ; il est regrettable qu'il ne nous ait pas donné le texte tout au long. Mais je trouve, à la fin d'un exemplaire du 彙 刻 書 目 *Houei k'o chou mou*[3], comme «deuxième addition», la description d'une autre série de dix vocabulaires, 十 國 譯 語 *Che kouo yi yu*, qui comprenait 492 feuillets. Et là, sauf pour le

[1] Cf. Devéria, *Histoire*, p. 104-106.

[2] W. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jucen*, Leipzig, 1896, in-8°.

[3] C'est l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, nouv. fonds chinois, n°s 1488-1490 (cf. Courant, *Catalogue*, n°s 1380-1382). Ce passage ne se trouve pas dans les autres exemplaires du *Houei k'o chou mou* que j'ai eus entre les mains.

vocabulaire ouigour qui demeure anonyme, des noms d'auteurs sont indiqués pour les divers vocabulaires : 毛寅 Mao Yin pour le coréen, le malais et le cham; 李廣元 Li Kouang-yuan pour le tibétain; 楊日賡 Yang Je-keng pour le siamois; 吳之任 Wou Tche-jen pour le loutchouan; 楊振 Yang Tchen pour le japonais; 李遇陽 Li Yu-yang pour le mongol; 葉宏綸 Ye Hong-louen pour le pa-yi. Tous ces individus devaient vivre sous les Ming, mais je ne les connais pas autrement; il ne me semble pas qu'on doive identifier notre Yang Tchen au personnage de ce nom qui est l'objet d'une notice dans le *Ming che* (chap. 272, fol. 1 v°). Avant d'entreprendre de nouvelles recherches, il serait bon de savoir si le manuscrit du University College confirme en quelque manière ces indications.

Mais ce n'est que dans leur introduction que MM. Franke et Laufer ont eu à étudier cette question de la connaissance des langues étrangères en Chine avant le développement récent des relations européennes. Il nous reste à parler des inscriptions elles-mêmes dont on nous donne aujourd'hui les fac-similés. Comme de juste, je n'entreprendrai pas ici une étude de détail qui mènerait beaucoup trop loin et à certains égards ferait double emploi avec la seconde partie que les auteurs ont en préparation. Je me contenterai donc d'attirer l'attention sur quelques points.

Le titre adopté par MM. Franke et Laufer ne vise que des inscriptions lamaïques; en fait, nos confrères ne se sont pas tenus trop strictement dans les limites mêmes qu'ils nous ont ainsi indiquées. C'est ainsi que les deux seules stèles sur lesquelles apparaissent l'écriture arabe et la langue turque n'ont rien de lamaïque, ni même de bouddhique en général[1]. La première reproduit la simple formule : «Fonctionnaires et gens du peuple, arrivés ici descendez de cheval». La deuxième est plus curieuse, puisqu'elle commémore en chinois, en mongol, en mandchou et en turc, l'érection du «Temple du dieu de la muraille et des fossés» (城隍廟 Tch'eng-houang-miao) à Jehol en 1773. On sait que ce culte du dieu de la cité n'est pas un vieux culte chinois. La Chine ancienne avait des cultes ancestraux, soit dynastiques, soit familiaux, et des divinités du sol et des moissons. Sans doute, parmi les huit grands sacrifices (八蜡 *pa-tcha*), le septième s'adressait au 水庸 *chouei-yong*, et on y veut retrouver un prototype du futur culte du dieu de la cité.

[1] A propos de l'ancienne écriture ouigoure, MM. Franke et Laufer s'appuient encore sur la dérivation de l'estranghelo, préconisée par MM. Radlov et Kokovcov; mais la connaissance de l'écriture sogdienne, surtout sous sa forme archaïque, rend aujourd'hui cette hypothèse insoutenable.

Mais le sens de *chouei-yong* n'est rien moins qu'établi, et ne recouvre pas en tout cas la notion exacte du futur Tch'eng-houang-chen. Le Tch'eng-houang-chen lui-même apparaîtrait au IIIe siècle, ou sous les six dynasties, ou seulement dans la première moitié du IXe siècle; les érudits chinois en discutent, et l'empereur K'ien-long rappelle, dans son inscription, leurs opinions divergentes; la monographie européenne que mérite le sujet n'a pas encore été écrite[1]. Quoi qu'il en soit, il est bien certain que le culte du Tch'eng-houang-chen ne s'est généralisé qu'à partir de la fin du Xe siècle, et que cette divinité nouvelle doit à l'évhémérisme local, dans les diverses provinces, des identifications très variées. MM. Franke et Laufer auront à nous dire comment ils expliquent que, pour la quatrième langue, on ait choisi ici le turc de préférence au tibétain. Au point de vue de la lexicographie et de la syntaxe du turkī, le document aurait plus d'intérêt, si par malchance il ne nous était parvenu en un état d'usure qui le rend en maints endroits difficilement déchiffrable.

Les stèles reproduites ne contiennent que des textes, à l'exception d'une seule, la planche 12. Celle-ci reproduit bien aussi un poème de K'ien-long, en quatre langues; mais ce poème ne fait qu'accompagner un dessin impérial représentant un arbre; dessin et poème furent offerts en 1780 par l'empereur au Pan-chen lama à l'occasion de son anniversaire de naissance. Par le dessin et par le poème, l'empereur souhaite au lama la longévité. L'arbre par lequel s'expriment les souhaits impériaux est un arbre *sāla*. On sait que le Buddha Çākyamuni est mort entre deux arbres *sāla*. Mais ce n'est pas là le souvenir qu'évoque K'ien-long. L'empereur se reporte à un épisode plus ancien, en rappelant que c'est sous un arbre *sāla* que Viçvabhū, le troisième des «sept Buddha», obtint la *bodhi*. L'arbre *sāla*, *Shorea robusta*, n'est pas une essence chinoise; mais à diverses reprises, des pèlerins, à leur retour de l'Inde, en ont planté dans des monastères. Parmi les monuments de l'épigraphie des T'ang, un de ceux qui ont été appréciés pour leur calligraphie est la «Stèle de l'arbre *sāla* de la sous-préfecture de Houai-yin de Tch'ou-tcheou» (楚州淮陰縣娑 [corr. 婆] 羅樹碑), composée par 李邕 Li-Yong[2]. C'est un de ces vieux arbres *sāla* ainsi poussés en

[1] On pourra se reporter, en attendant, à DE HARLEZ, *Le livre des Esprits et des Immortels*, p. 65-71, et à DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, t. II, p. 586-596.

[2] On trouvera cette inscription, parfois fautive, dans le chap. 859, fol. 2 v°-5 r°, du *Wen yuan ying houa*. J'ai rapporté à la Bibliothèque natio-

Chine qui a servi de modèle au dessin impérial. Les gloses chinoises interprétaient *sāla* par «victorieux» et par «solide»: telle est sans doute la raison qui a présidé au choix de K'ien-long.

Presque toutes les autres inscriptions intéressent, directement ou indirectement, l'histoire de l'Asie centrale. C'est là une région qui a causé trop de soucis à K'ang-hi ou à K'ien-long et finalement leur a valu trop de gloire pour qu'ils n'aient pas éprouvé le besoin de parler souvent de l'Asie centrale, de ses peuples et de ses produits. Les textes chinois de ces compositions se trouvent dispersés dans les énormes collections des œuvres impériales, mais sont aussi réunis dans le *Si yu t'ou tche*, ou *Description, avec cartes, des pays d'Occident* [1]. Le *Si yu t'ou tche* ne renferme pas moins de seize compositions en prose et de 325 poèmes impériaux relatifs à l'Asie centrale. Parmi ces textes, on retrouve beaucoup des inscriptions éditées aujourd'hui par MM. Franke et Laufer. Il en est même qui dès le XVIIIe siècle étaient parvenues en Europe. C'est ainsi que le P. Amiot a traduit librement deux inscriptions impériales, dont il a en outre envoyé les estampages en Europe [2] : l'une de ces inscriptions est un poème sur la «guerre des Eleuths» [3], daté de 1758 et qui ne figure pas dans les portefeuilles de MM. Franke et Laufer; l'autre, sur le retour des Torghut en 1771, correspond à la planche 63 de nos confrères. Sur ces luttes des Mandchous et des Mongols, on sait que nous avons des collections de textes formidables, éditées par le *fang-lio-kouan* ou «bureau des opérations militaires». Pour la Mongolie centrale et

nale une petite dissertation sur les «Fragments de la stèle de l'arbre *sāla*», écrite par l'épigraphiste 毛鳳枝 Mao Fong-tche (cf. *T'oung Pao*, 1913, p. 778-779, n° 1697).

[1] Quant aux stèles originales, il y en a un peu partout, à Si-ngan-fou par exemple, et jusque dans l'Ili et le Badakhšan.

(2) Les traductions du P. Amiot se trouvent dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 329-397 et p. 405-418. Pour les estampages, cf. COURANT, *Catalogue*, n°s 1205 et 1206.

(3) Je rappelle qu'Eleuth représente le nom d'une tribu mongole aujourd'hui bien déchue, et dont le nom, tel que je l'ai entendu prononcer, est Ölüt; il ne faut pas confondre ce nom avec celui de la confédération des «quatre *oirat*», comme on le fait souvent. Le nom de Dzungar (en mongol littéraire *jägün-γar*, «main gauche») s'applique à l'ensemble des *oïrat*. C'est donc à tort que M. Courant (*L'Asie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 6, 7) paraît distinguer «Soungar» de «segon gar». J'ajoute que, les Mongols s'orientant face au Sud et parfois à l'Orient, la «main gauche» désigne en principe l'Est et parfois le Nord, mais qu'il est impossible de lui donner la signification d'Occident à laquelle M. Courant semble s'arrêter.

septentrionale, c'est le 欽定平定沙漠方畧 *K'in ting p'ing ting cha mo fang lio*; pour la Dzungarie, le 欽定平定準噶爾方畧 *K'in ting p'ing ting tchouen ko eul fang lio*, en trois séries. Ces collections chinoises existent, au moins en majeure partie, à Saint-Pétersbourg et à Paris; mais il y en a aussi des versions mandchoues, qui ont fourni à M. Haenisch la matière de bons travaux. MM. Franke et Laufer devront utiliser ces énormes matériaux pour leur commentaire, et notre connaissance du passé de l'Asie centrale, au XVIIe et au XVIIIe siècle, aura alors fait un grand progrès[1]. Jusque-là, il serait prématuré de déduire, des compositions polyglottes qui nous sont offertes, des conclusions forcément précaires.

Mais il est une inscription qui dès à présent me paraît mériter de retenir l'attention; c'est celle où l'empereur K'ang-hi, en 1721, retrace les fortunes de la célèbre statue connue sous le nom de «Buddha de santal». On sait que, de bonne heure, la Chine a passé pour posséder la statue du Buddha sculptée en bois de santal par le roi Udayana. Parmi les images célèbres du bouddhisme, dont des séries ornent les parois de plusieurs grottes au Ts'ien-fo-tong de Touen-houang, la statue de santal est la seule qui soit située dans la Chine proprement dite. Depuis plusieurs siècles, une «statue de santal» conservée au 栴檀寺 Tchan-t'an-sseu ou «Temple du santal» de Pékin, dans la Ville Jaune, au sud du Pei-t'ang et de l'autre côté de l'avenue de Si-houa-men, était considérée comme la véritable statue venue en Chine par miracle. Des traités en tibétain, en mongol célébraient ses vertus; les pèlerins affluaient de toutes les régions du lamaïsme. Aussi fut-ce une consternation en Mongolie quand on apprit que, lors des troubles de 1900, la statue avait disparu. Mais une image aussi fameuse n'en est pas à un miracle près : on assure que depuis lors elle est revenue. Un jour ou l'autre, il faudra bien que l'un de nous consacre une monographie au Buddha de santal; les textes abondent à son sujet. Mais, en attendant, il ne sera peut-être pas sans intérêt de traduire la notice où K'ang-hi résume son histoire jusqu'au début du XVIIIe siècle. Voici comment s'exprime l'empereur mandchou :

«Récit de la venue d'Occident du Buddha de santal et du culte qui lui a été rendu successivement par les diverses dynasties, composé par l'Empereur.

[1] Il va sans dire que je ne méconnais nullement la réelle valeur du récent livre de M. Courant, car il y est fait référence directe et constante à une source chinoise importante, le *Tong houa lou*; mais c'est un travail forcément

«J'ai entendu dire que la Loi du Buddha attire les bons et punit les méchants, et aide à l'instruction du monde; aussi, parmi ce que les âges successifs ont vénéré, parmi les objets miraculeux qui se sont transmis, celui-ci est-il célèbre entre tous. Selon la *Notice de l'image du Buddha en* [*bois de*] *santal*[1] écrite par le *han-lin hiue-che* 程鉅夫 Tch'eng Kiu-fou des Yuan, quand le Buddha eut atteint la *bodhi*, il songea à reconnaître le bienfait maternel. Aussi s'éleva-t-il chez les dieux Trayastriṃçat et enseigna-t-il la Loi à sa mère. Le roi 優塡 Yeou-tien (Udayana) désirait voir [le Buddha]; n'ayant aucun moyen [d'y parvenir], il sculpta sa statue en santal. Quand le Buddha redescendit de chez les Trayastriṃçat parmi les hommes, il vit la statue qu'on avait sculptée, et lui caressant le sommet de la tête, il prophétisa ainsi : Mille ans après que j'aurai disparu, vous irez dans le 震旦 Tchen-tan (Cīnasthāna, Chine) pour y être d'un grand profit aux hommes et aux dieux. Depuis ce moment-là, la statue resta en Occident plus de 1,280 années; à Koutcha, 68 années[2]; à 涼州 Leang-tcheou (Kan-sou), 14 années; à Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou), 17 années; au 江南 Kiang-nan, 173 années; au 淮南 Houai-nan, 367 années; à nouveau elle arriva au Kiang-nan [et y resta] 21 années; à Pien-king (K'ai-fong-fou), 176 années; au Nord, elle arriva à Yen-king (Pékin) et fut honorée au 聖安寺 Cheng-ngan-sseu pendant 12 ans[3]; elle arriva encore plus au Nord au 大儲慶寺

fragmentaire puisque notre confrère n'a eu accès ni aux travaux russes, qui sont considérables, ni aux publications du Fang-lio-kouan.

(1) 栴檀佛像記 *Tchan t'an fo siang ki*. Je ne crois pas que la stèle sur laquelle fut gravée cette composition de Tch'eng Kiu-fou subsiste; du moins n'en ai-je pas trouvé trace dans les recueils épigraphiques modernes. Le morceau ne figure pas non plus parmi ceux écrits par Tch'eng Kiu-fou et qui ont été incorporés au *Yuan wen lei*. Resterait bien la collection littéraire de Tch'eng Kiu-fou, intitulée 雪樓集 *Siue leou tsi*, en 30 chapitres; mais en dehors d'une édition du XIVe siècle qui semble perdue, cette collection n'a eu depuis lors qu'une édition, en 1430, et je n'y ai pas accès. Sur Tch'eng Kiu-fou, qui fut un des principaux écrivains de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe, cf. le *Yuan che*, chap. 172, fol 1 r°-2 r°. La suite du texte montre que l'empereur K'ang-hi emprunte à Tch'eng Kiu-fou toute l'histoire de la statue depuis les origines jusqu'en 1289.

(2) Dans tous ces calculs, le chinois compte à la fois l'année du début et l'année de la fin; par exemple, de 1217 à 1275, on aura dans le texte 59 ans; il faut toujours déduire une année des chiffres du texte et de la traduction pour avoir le total à l'européenne.

(3) Autrement dit, la statue tomba au pouvoir des Kin quand ceux-ci eurent enlevé K'ai-fong-fou aux Song.

Ta-tch'ou-k'ing-sseu de la capitale supérieure (上京 Chang-king) [et y resta] 20 ans: elle revint au Sud dans le palais intérieur de Yen-king (Pékin) [et y resta] 54 ans. L'année *ting-tch'eou* des Yuan (1217), au 3e mois, le palais de Yen (Pékin) brûla, et elle revint au Cheng-ngan-sseu [où elle resta] 59 ans. La 12e année *tche-yuan*, [année] *yi-hai* (1275), on alla la chercher pour l'honorer dans le 仁智殿 Jen-tche-tien du 萬壽山 Wan-cheou-chan: la 26e année [*tche-yuan*, année] *ki-tch'eou* (1289), elle fut transférée dans le bâtiment d'arrière (*heou-tien*) du 大聖壽萬安寺 Ta-cheng-cheou-wan-ngan-sseu. De plus, selon le «Récit des conditions de la venue de la statue fauste»[1], composé en Wan-li des Ming (1573-1620) par le bonze 紹乾 Chao-k'ien, au début des Ming, on transféra [la statue] du Wan-ngan-sseu au 慶壽寺 K'ing-cheou-sseu. La 17e année Kia-tsing (1538), le temple brûla, et on transféra [la statue] au 鷲峰寺 Tsieou-fong-sseu, [où elle resta] 128 ans. La 4e année de K'ang-hi (1665), on fonda le 弘仁寺 Hong-jen-sseu, et on alla chercher [la statue] au Tsieou-fong-sseu pour l'honorer [au Hong-jen-sseu]. Jusqu'aujourd'hui, cela fait à nouveau 57 ans. Si on compte depuis l'année où le roi Udayana a fait la statue, et qui correspond à la 12e année du roi 穆 Mou des Tcheou [marquée des signes] *sin-mao*[2], jusqu'à la 60e année de K'ang-hi [marquée des signes] *sin-tch'eou* (1721), cela fait en tout plus de 2710 ans. Glorieuse est l'image fauste! Débutant dans les pays d'Occident, elle a gagné la terre du Milieu. Son éclat est brillant et pur; dans le passé et dans le présent, il a toujours duré. Examinant les vestiges passés des divers âges, célébrant la vaste règle de la fondation nouvelle, j'ai [fait] graver [ce texte] sur un marbre solide pour commémorer ces faits magnifiques, les transmettre à jamais et faire que le souvenir n'en périsse pas.

«[Écrit] la 60e année de K'ang-hi (1721), au 3e mois, un matin heureux.»

Tel est le texte impérial. L'annoter complètement reviendrait à écrire une monographie considérable. Mais provisoirement, cette inscription de 1721 nous retrace en un assez bon raccourci les vicissitudes du Buddha de santal. Depuis quelques années, nous avons appris à connaître les

[1] 瑞像來儀記 *Jouei siang lai yi ki.*

[2] C'est-à-dire 990 ans avant J.-C. Mais c'est là une date toute traditionnelle pour les années de règne du roi Mou, et il est à peine besoin de rappeler qu'au point de vue du bouddhisme, elle repose sur une chronologie purement fantaisiste.

trois plus fameux sanctuaires bouddhiques de la Chine, ceux de Mañjuçri, d'Avalokiteçvara et de Samantabhabra. Il n'était pas inutile d'avoir aussi quelques indications sur l'image bouddhique la plus célèbre que l'Empire du Milieu ait jamais possédée.

Les pages qui précèdent indiquent quelques-uns seulement des problèmes que soulèvent les textes publiés par MM. Franke et Laufer. Mais on voit tout ce que la mise en œuvre de ce riche matériel épigraphique exigera de temps et de soin. Il n'y faudra rien moins que le zèle et l'information étendue dont nos deux confrères ont déjà donné tant de preuves. Encore s'adressent-ils, pour aboutir plus vite, à toutes les bonnes volontés, et il faut espérer que ces concours éventuels ne leur seront pas ménagés.

Paul Pelliot.

Antoine Cabaton. *Brève et véridique relation des évènements du Cambodge, par Gabriel Quiroga de San Antonio, de l'ordre de Saint-Dominique*, nouvelle édition du texte espagnol, avec une traduction et des notes [fait partie des *Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine*, publiés sous la direction de MM. H. Cordier et L. Finot]. — Paris, Leroux, 1914; in-8°, XXVII + 261 pages.

M. Cabaton enseigne aujourd'hui le malais à l'École des langues orientales: mais il a été un des premiers membres de l'École française d'Extrême-Orient et a contracté par là comme nous tous, vis-à-vis de l'Indochine française, une dette qu'il n'oublie pas. Aussi, depuis plusieurs années, consacre-t-il le temps que lui laisse son enseignement à une grande enquête sur les sources espagnoles, portugaises, italiennes, hollandaises, anglaises qui peuvent éclairer l'histoire confuse et troublée de la péninsule aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Des articles ont déjà esquissé quelques-uns des résultats obtenus [1] et qu'une seconde mission en Italie va lui permettre de préciser. Aujourd'hui, il donne une édition nouvelle, avec traduction et notes, d'un ouvrage rarissime, la *Breve y verdadera relacion de los successos del Reyno de Camboxa*, parue à Valladolid en 1604.

[1] Cf. A. Cabaton, *Quelques documents espagnols et portugais sur l'Indochine aux XVIe et XVIIe siècles*, dans *J.A.*, sept.-oct. 1908, p. 255-292; *Notes sur les sources européennes de l'histoire de l'Indochine*, dans *Bull. de la Comm. archéol. de l'Indochine*, 1911, p. 58-84; aussi *L'Espagne en Indo-Chine à la fin du XVIe siècle*, dans la *Rev. de l'hist. des Colonies françaises*, janv. 1913, p. 73-116.

L'auteur de cette relation, le dominicain Gabriel Quiroga de San Antonio, n'a pas laissé un nom bien illustre dans les annales de son ordre. Sorti du couvent d'Ocaña, prédicateur apprécié, c'était déjà un homme mûr quand, le 18 juillet 1594, il s'embarqua à Séville pour les Philippines; il y arriva le 10, ou le 12, ou le 15 juin 1595, en compagnie d'un confrère célèbre, le premier historien de la province du Saint-Rosaire des Philippines, le P. Diego Aduarte. Désigné pour évangéliser les Chinois dans le faubourg de Manille qui portait le nom de Binondoc, le P. Gabriel ne put apprendre la langue de ses ouailles; il resta alors attaché pendant deux ans à la cathédrale de Manille, prêchant et confessant, et exerçant, grâce à ses origines nobles et à la dignité de sa vie, quelque influence sur le lieutenant-gouverneur et sur son entourage.

La colonie fondée trente ans auparavant par Legazpi traversait une crise dangereuse. Malgré la réunion sur une même tête, depuis 1581, des couronnes d'Espagne et de Portugal, les rivalités commerciales et parfois religieuses des Portugais et des «Castillans» ne s'étaient pas atténuées. A l'intérieur même de la colonie, les émigrés chinois de Manille causaient des préoccupations, qui aboutissaient quelques années plus tard, en 1603, à un effroyable massacre. D'autre part, les aventuriers accourus d'Espagne et du Mexique ne pouvaient demeurer oisifs: il fallait en débarrasser un pays désormais conquis et organisé et les occuper à des entreprises nouvelles. Enfin l'ardeur des missionnaires engageait parfois les gouvernants plus tôt et plus loin que de raison. Une tentative du côté des Moluques, en 1593, se termina en désastre : le gouverneur des Philippines, Gómez Pérez Dasmariñas, fut assassiné par les commerçants chinois qu'il avait embarqués de force pour nager sur ses galères [1]. Les chances paraissaient meilleures en Indochine: pendant plusieurs années, missionnaires et commerçants se flattèrent de prendre pied au Cambodge et même d'y établir un véritable protectorat. Les rois du Cambodge, vaincus par le Siam, aimaient mieux durer par une aide étrangère que de disparaître. Deux Européens fixés à leur cour, l'Espagnol Blas Ruíz et le Portugais Diego Belloso, servirent d'intermédiaires. Mais là encore, les Espagnols se heurtèrent à l'hostilité de ceux que leur arrivée menaçait d'une concurrence nouvelle : Malais et Japonais surent exploiter, pour sauvegarder leurs privilèges, les révolutions

[1] Ces événements firent sûrement grand bruit en Extrême-Orient, car l'*Histoire des Ming* raconte longuement l'assassinat du gouverneur espagnol; cf. B. Laufer, *The relations of the Chinese to the Philippine Islands*, dans les *Smithsonian Miscellaneous Collections*, t. L, p. 261-262.

de palais qui avaient affaibli la famille royale du Cambodge. Au début de 1599, les navires espagnols qui mouillaient à Chordemuco (=Phnom-Penh) furent assaillis par les Malais et les Japonais: les Européens qui se trouvaient dans la ville, Blas Ruíz, Diego Belloso et leurs amis, firent en vain des prodiges de valeur : tous furent massacrés. Un navire échappa, qui porta la nouvelle de la catastrophe au Siam: ceux qui le montaient y furent attaqués à leur tour par les Siamois, et beaucoup périrent [1]. Ce fut la fin de l'influence espagnole au Cambodge.

Le P. Gabriel de San Antonio ne prit part personnellement à aucune de ces entreprises, mais il les avait suivies et patronnées avec zèle. Toutefois, dès février 1598, vieux et malade, il avait décidé de rentrer en Europe. Pendant deux ans il resta à Malacca, où il put racheter les vases sacrés apportés de Phnom-Penh par les Malais triomphants: il trouva moyen en outre, par son intransigeance, de s'attirer les plus graves difficultés avec les autorités civiles et religieuses de la grande ville portugaise. Le 1er janvier 1601, il arrivait à Goa, où le P. Aduarte le rejoignit. Tous deux rentrèrent en Espagne, à peu de distance l'un de l'autre, en 1603. Les religieux n'avaient pas perdu l'espoir de faire décider par le Gouvernement une nouvelle expédition au Cambodge, et c'est pour y aider que le P. Gabriel publia en 1604 sa *Relation*. Puis, tourmenté du regret d'avoir abandonné la mission, le P. Gabriel se rembarqua en 1608: mais il mourut en route, avant d'aborder au Mexique [2].

La traduction de M. Cabaton est soigneusement et copieusement annotée. M. Cabaton croit devoir justifier l'abondance de son commentaire: je serais plus porté à souhaiter qu'il l'eût encore développé. Des relations comme celle du P. Gabriel ne nous intéressent pas tant à raison de leur

(1) Je reviendrai plus loin sur cet événement, pour lequel M. Cabaton donne des indications à plusieurs égards contradictoires.

(2) «Ou avant d'arriver à Mexico». M. Cabaton (p. xxiv) dit : «Avant d'aborder á Mexico»; c'est forcément une inadvertance; le texte original du P. Payá a «antes de llegar à Méjico». Les renseignements biographiques qui ne proviennent pas de la *Relation* elle-même dérivent presque tous de l'histoire du P. Aduarte. M. Cabaton renvoie en outre à la *Reseña biográfica* du P. Payá, ouvrage récent (Manille, 1891), dont il serait intéressant de savoir s'il a connu des sources indépendantes. Je ne vois pas pourquoi M. Cabaton ne dit mot de deux documents des archives de Simancas, l'un dû au P. Aduarte et parlant du P. Gabriel, l'autre émanant du P. Gabriel lui-même, et qui sont traduits dans la compilation très hâtive, mais si riche, de Blair and Robertson, *The Philippine Islands*, t. XIV, 109-111 et 330-336; cette collection se trouve à la Bibliothèque Doucet.

mérite littéraire que pour les renseignements géographiques, historiques, philologiques qu'elles peuvent nous apporter: et ces renseignements ne prennent leur valeur que si on les discute. Il s'agit d'une période obscure, sur laquelle les renseignements sont très dispersés et ne concordent que fort imparfaitement; rien n'est donc négligeable qui peut faire mieux connaître les choses et les gens. M. Cabaton nous a déjà donné beaucoup, et tous s'en rendront compte qui manieront son ouvrage: mais, à côté des résultats désormais acquis, quelques erreurs m'ont apparu, et aussi certaines difficultés que nous comptons sur M. Cabaton pour aider à résoudre.

Parmi les services que nous vaut la réédition du P. Gabriel, il faut placer en bon rang la solution qu'elle apporte à la question de Christoval de Jaque. On sait que Ternaux-Compans publia en 1840, dans ses *Archives des voyages*, sans aucune indication d'origine, la «traduction française» d'une relation alerte, colorée, d'un mémoire sur le Cambodge qu'un certain Christoval de Jaque aurait rédigé en 1606. Mais personne n'a jamais retrouvé trace de l'homme ni de l'œuvre. D'autre part, Christoval de Jaque emprunte à peu près tout ce qu'il sait de précis à Gabriel de San Antonio, à Antonio de Morga, à Ribadeneyra et à Argensola. Comme M. Cabaton l'indiquait dès 1908, il ne paraît guère douteux qu'il y ait eu, dans des conditions encore inconnues, une mystification [1].

J'ai rappelé plus haut le massacre des Espagnols à Chordemuco «au début de 1599». En réalité, ni sur les conditions de ce massacre, ni sur sa date, le travail de M. Cabaton ne fournit des renseignements suffisants. Aux pages XIX-XX, il est dit que le massacre eut lieu en 1599 et qu'«à peine échappa-t-il trois Espagnols à la tuerie». Mais aux pages 146-147, le même événement est rapporté à la fin de 1598, et à la page 141, on nous énumère au moins cinq Espagnols survivants: la relation d'Antonio de Morga en suppose d'ailleurs un plus grand nombre. Parmi les navires mouillés à Chordemuco, lors du massacre, se trouvait la frégate de Juan de Mendoza Gamboa: M. Cabaton (p. 146) dit en note que ce capitaine s'était rendu au Cambodge malgré les instructions qui l'envoyaient au Siam, mais le texte même du P. Gabriel suppose qu'on l'envoyait au Cambodge, et, à en croire Antonio de Morga, les instruc-

[1] Cf. Cabaton, *J. A.*, sept.-oct. 1908, p. 276-281 (et non p. 264 comme il est dit ici). Je crois bien que Ternaux-Compans détruisit lui-même quelques années plus tard tous les exemplaires des *Archives des voyages* dont il pouvait encore disposer; peut-être Christoval de Jaque fut-il pour quelque chose dans sa décision.

tions de Mendoza étaient effectivement de se rendre d'abord au Cambodge et ensuite au Siam. Parvenus au Siam, les survivants y trouvèrent des Portugais en mauvaise posture et tous convinrent de fuir ensemble: la traduction de M. Cabaton à la page 147 est donc inexacte: les Portugais ne s'entendirent pas «entre eux», c'est-à-dire entre Portugais, mais «avec eux», c'est-à-dire avec les Espagnols. Enfin ceux qui survécurent à la poursuite des barques siamoises se réfugièrent, dit le texte, en Cochinchine: il eût été bon d'avertir dans une note qu'il ne s'agit pas de la Cochinchine actuelle, mais de ce qu'on appelait alors la Cochinchine, c'est-à-dire de l'Annam. Sans doute, il y a dans les diverses sources des divergences de détail et des contradictions au moins apparentes. Mais précisément parce que M. Cabaton a réuni tous les moyens d'information, c'est à lui de peser et situer les témoignages et de nous donner dans l'avenir, pour un épisode singulièrement important dans l'histoire des interventions européennes en Indochine, le récit minutieux et véridique qui fait défaut jusqu'ici.

Parmi les autres chapitres intéressants que nous devons au P. Gabriel de San Antonio, la «description particulière de la ville d'Angor (Angkor)» retiendra évidemment l'attention (p. 96-97). Non pas qu'elle soit absolument inconnue : le pseudo-Christoval de Jaque s'en est manifestement inspiré [1] et, après Ternaux-Compans, Francis Garnier l'a ainsi popularisée. Mais il est bon de l'avoir aujourd'hui telle que le P. Gabriel l'a écrite. Trois ans avant que parût le livre du P. Gabriel, une brève description d'Angkor, mais sans que le nom de la ville fût donné, était insérée par le P. Ribadeneyra dans son *Historia de las Islas del Archipelago*: selon le P. Ribadeneyra, des missionnaires portugais auraient découvert les ruines en 1564 [2]. Le P. Gabriel place au contraire cette découverte en 1570. A l'une comme à l'autre date, il est certain qu'il ne pouvait s'agir des Espagnols : l'établissement des Espagnols aux Philippines ne remonte qu'à 1565 et leurs entreprises en Indochine ne commencèrent qu'un quart de siècle plus tard: c'est de la colonie portugaise de Malacca qu'était partie la première évangélisation [3]. Comment

[1] «La relation du P. de S. Antonio a précédé de cinq ans celle de Christoval de Jaque», dit M. Cabaton (p. 96); c'est une inadvertance, puisque le P. Gabriel écrit en 1604 et que le pseudo-Christoval de Jaque est rapporté à 1606.

[2] Il faut renoncer à identifier les ruines décrites par Ribadeneyra à Phnom Bachey plutôt qu'à Angkor, comme M. Cordier y inclinait dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. V, p. 928.

[3] Toutefois il est inexact, pour autant que je sache, de faire arriver les

le P. Gabriel était-il renseigné? Par le récit manuscrit d'un confrère, suppose M. Cabaton : ce n'est pas invraisemblable. Mais on aimerait à en savoir davantage. Le P. Gabriel a pu recueillir des informations aux Philippines ou en Espagne, mais il ne faut pas oublier non plus qu'il a fait de longs séjours à Malacca et à Goa, c'est-à-dire dans la province ecclésiastique dont relevaient les premiers missionnaires portugais du Cambodge. Lui-même nous donne à la fin de sa description d'Angkor un renseignement précieux : «Et en ce lieu, le P. frère Antonio Dorta et frère Luis de Fonseca, de l'Ordre de saint Dominique, notre père, de la Congrégation de l'Inde orientale, passèrent de longs jours.» Il semble donc bien que ce soient là les deux découvreurs portugais d'Angkor et les auteurs de la description que le P. Gabriel a utilisée. Peut-être leur histoire permettrait-elle de décider entre 1564 et 1570 ; il est regrettable que les notes de M. Cabaton, en renvoyant d'une façon générale aux sources de l'apostolat dominicain au Cambodge, ne disent rien du rôle particulier de ces deux missionnaires. Toutefois, le P. Gabriel les nomme ailleurs (p. 104, 164), en spécifiant qu'ils venaient de Malacca, et, en outre, nous fait savoir que le P. Antonio Dorta, qui devint ensuite vicaire général de l'Inde, se trouvait à Malacca lorsque lui, le P. Gabriel, y séjourna. En fin de compte, je suis tenté d'admettre que le P. Gabriel recueillit sa «description particulière» d'Angkor de la bouche même d'Antonio Dorta[1].

Voici quelques remarques de détail sur le texte du P. Gabriel ou le commentaire de M. Cabaton :

P. VII. — Que sont les «Chinois du Tche-fou» ?

P. 87 et 241. — Il ne me paraît pas résulter des indications du P. Gabriel et de Léon Pinelo que les *Lettres philippines* d'Andrés Lariz Durango soient à distinguer de son *Histoire des Philippines.*

premiers missionnaires portugais au Cambodge «dès la fin de la première moitié du XVIe siècle», par conséquent avant 1550 ou en 1550 au plus tard, surtout quand on cite parmi ces premiers venus Gaspar da Cruz (CABATON, dans *Bull. Comm. archéol. de l'Indochine*, 1911, p. 62).

[1] Quand les PP. Dorta et de Fonseca visitaient Angkor, la ville était abandonnée sans doute depuis un peu plus d'un siècle. Mais M. Cabaton ne maintiendrait plus, je pense, que cet abandon, «entre 1430 et 1470 environ», «paraît correspondre soit à la fondation d'Ayuthia, soit à sa désignation comme capitale du Siam», ainsi qu'il le disait en 1908 (*J. A.*, sept.-oct. 1908, p. 257). L'accord étroit des textes siamois, chinois et birmans permet d'affirmer qu'Ayuthia est devenue la capitale du Siam, à un an près, en 1349 (cf. *B.E.F.E.-O.*, IV, 253-264 ; IX, 586 ; *T'oung Pao*, 1912, p. 451).

P. 89. — «Marco Polo connut l'archipel de Saint-Lazare et nous en fit part.» Il s'agit des Philippines, désignées ici par le nom que Magellan leur avait donné en 1521. Le P. Gabriel fait évidemment allusion aux «7459 îles» que Marco Polo place dans la «mer de Chine» et qui doivent avoir compris, outre les Philippines, les Célèbes et les Moluques. Cf. YULE et CORDIER, *Marco Polo*, II, 264.

P. 89. — «Par l'archipel de Saint-Lazare, Fernand de Magellan ouvrit le chemin de l'Orient, grâce à la connaissance qu'il eut de la première route parcourue par D. Vasco de Gama, comte de Vidiguerra et amiral de la mer: il entra par le détroit que forme la Terre de Feu avec la Province des Géants qui, de son nom, s'appelle détroit de Magellan. Et de Saint-Lazare, le chemin vers l'Occident fut ouvert par le gouverneur Miguel López de Legazpi et le P. frère Martin de Herrada, religieux augustin, lesquels donnèrent aux îles de Luçon qu'ils découvrirent en cet archipel le nom de Philippines en l'honneur du roi D. Philippe II...» Cette traduction de M. Cabaton ne me paraît pas admissible. Le texte porte : «Para el Archipielago de San Laçaro, abrio camino por el Oriente Fernando de Magallanes con la noticia que tubo de el que primero auia hecho don Basco de gama Conde de la Vidiguera y Almirante de la mar : entro por el estrecho... : y por el Occidente el Adelãtado Miguel Lopez de Legazpi...» Je ne puis comprendre que ceci : «Vers l'archipel de Saint-Lazare, le chemin par l'Orient fut ouvert par Fernand de Magellan... et [le chemin] par l'Occident [fut ouvert] par le gouverneur Miguel Lopez de Legazpi...» L'allusion à Vasco de Gama signifie que Magellan a contourné l'Amérique par le sud comme il savait que Vasco de Gama avait fait l'Afrique. Quant à la distinction de la route «orientale» de Magellan et de la route «occidentale» de Legazpi, j'en proposerais l'explication suivante : Magellan descend le long de la côte orientale de l'Amérique, restant ainsi pendant longtemps à l'est avant de passer au sud du continent. Legazpi, au contraire, a toujours fait route droit à l'ouest, puisqu'il s'est embarqué à la fin de 1564 sur la côte occidentale du Mexique: c'est dans cette mesure qu'il a ouvert la route «occidentale» vers les Philippines, la seule d'ailleurs qu'on ait alors usitée couramment.

P. 93, n. 1. — «...et ne peut dériver du malais». M. Cabaton m'avertit qu'un mot est tombé ici; il faut lire «...et ne peut dériver du malais *kelang*».

P. 93, n. 4. — Parmi les royaumes indochinois, le P. Gabriel énumère le Cambodge, le Champa, Sinoa, Cachau et le Tonkin, ajoutant que les «trois derniers s'appellent en général et communément, Cochin-

chine». Sinoa est 順化 Thuận-hóa, que M. Cabaton, à la suite du P. Cadière (*B.E.F.E.-O.*, VI, 153) identifie à Huê. Quant à Cachan, M. Cabaton donne ici l'équivalence «Ke-cham, province de Quang Nam». A la page 125, pour Cachan, port de Cochinchine, il indique en note que c'est Tourane, renvoyant à ce passage du P. Borri : «Cacciam, qui est la ville où demeure le Roy, à six ou sept lieues à côté de Turon, allant par eau sur la rivière.» Le P. Gabriel (p. 126-127) nous montre, en outre, les rois de Sinoa et de Cachan attendant à terre pendant un combat naval que Japonais et Espagnols livrent dans le port de Cachan[1]. Tout ceci n'est pas très clair. Le Turon du P. Borri est bien Tourane, mais on voit qu'il ne l'identifie pas à Cacciam. En outre, un original Kẻ-chàm, quoique possible, est-il attesté soit pour le Quảng-nam, soit pour Tourane qui faisait partie du Quảng-nam? D'autre part, s'il n'est pas douteux qu'à cette époque le Tonkin soit notre Tonkin, au pouvoir nominal des Lê et administré déjà en fait par les Trịnh, on ne voit pas pourquoi le texte distingue deux royaumes de Sinoa et de Cachan : la province de Huê tout comme le Quảng-nam étaient au pouvoir des Nguyễn, la première depuis 1558, le second depuis 1570. Enfin, la bataille de Cachan fut livrée en 1596 : or le chef des Nguyễn, Nguyễn Hoàng, fut retenu à Hanoi de 1593 à 1600[2]. Il y a là toute une série de difficultés dont M. Cabaton ne dit rien, mais qu'il lui appartiendra de résoudre ultérieurement[3].

[1] Gallinato, qui commandait les Espagnols, n'alla pas au Tonkin, contrairement à ce que dit M. Cabaton (p. XVII); de même c'est de Cachan, par conséquent de l'Annam (soit par le col de Ai-lao, soit par Attopeu) et non du Tonkin, qu'il envoya Diego Belloso et Blas Ruiz auprès du roi du Cambodge réfugié au Laos.

[2] Cf. CADIÈRE, dans *B.E.F.E.-O.*, VI, 107-110.

[3] M. Cl.-E. Maitre me communique à propos de ce texte les remarques suivantes : 1° Sinoa est bien Thuận-hoá; mais il est peut-être inexact d'ajouter en guise de commentaire «Huế», qui pour tout le monde désigne la ville actuelle. Or la capitale du Thuận-hoá (et de la Cochinchine), fixée d'abord dans le Quảng-tri actuel, ne fut transportée à Huế qu'en 1635. — 2° L'identification du Cacciam et du Quảng-nam ne fait aucun doute. Chr. Borri (p. 4 de la traduction française du P. Antoine de la Croix, Rennes, 1631) place expressément le Cacciam entre le Sinua et le Quamguia (Quảng-nghĩa ou Quảng-ngãi), et dit (p. 92-93) que le grand port de cette province est Faifo. Chez les anciens missionnaires, le Quảng-nam est désigné presque toujours sous le nom de «Provincia Cham». Quant au nom Cacciam, M. Cabaton a probablement raison de le résoudre en Kẻ-chàm; mais *kẻ* est une particule s'accolant à des noms populaires de localités, villes ou villages; il s'agirait donc du nom du

P. 100-101. — Pour les noms des monnaies cambodgiennes : *mai*, *mi-pey*, *fon*, la note de M. Gerini donnée en appendice est certainement juste.

P. 102. — Pour l'établissement des Portugais au Pégou, je signale l'intérêt des deux documents chinois de 1551 et 1561 dont il est question dans *B.E.F.E.-O.*, IX, 671. Quant au récit de Brito, dont M. Cabaton donne ici le titre en portugais (cf. aussi ses *Quelques documents*, p. 262),

chef-lieu, étendu à toute la province, et ce nom perpétuait le souvenir des peuplades chames chassées un siècle auparavant par les Annamites. — 3° La citation du P. Borri est exacte (p. 104 de la traduction française); mais «Roy» est peut-être une faute de traduction ou une inadvertance de Borri lui-même, pour «Prince». Borri nous apprend en effet (p. 4) que la province de Sinua est celle où vit le Roy, tandis que Cacciam est celle où «réside le Prince, fils du Roy, en qualité de Gouverneur». Ce Prince y avait du reste une cour complètement organisée, et jouissait vis-à-vis de son père d'une grande indépendance (p. 182 et suiv.). Le P. Borri séjourna en Cochinchine de 1618 environ à 1622, et les événements auxquels il fait allusion se passaient sous le règne de Saï-vương, fils et successeur du premier «roi» de Cochinchine, Nguyễn Hoàng. Mais sous Nguyễn Hoàng, cette situation existait déjà, et lui-même avait déjà établi en 1602 comme gouverneur du Quảng-nam son fils et successeur désigné, le futur Saï-vương (c'est la date donnée par les *Annales des Nguyễn*). Enfin, antérieurement, le Quảng-nam avait un gouverneur spécial, indépendant de Nguyễn Hoàng, qui d'après certaines sources aurait été supprimé en 1570. On est mal fixé sur la situation politique du Quảng-nam entre 1570 et 1602 : il n'est pas interdit de supposer qu'il eut alors, comme avant et comme après, un gouverneur jouissant de très grandes prérogatives, entouré d'une cour véritable et très capable de passer aux yeux d'étrangers non avertis pour une sorte de «roi», au même titre au moins que le gouverneur que Nguyễn Hoàng, pendant son séjour au Tonkin de 1593 à 1600, avait dû laisser au Thuận-hoá. En réalité, jusqu'au transfèrement de la capitale en 1635 au lieu plus central de Huế, la Cochinchine resta divisée en deux marches : l'une du Nord, qui luttait contre le Tonkin, et l'autre du Sud, tournée contre les Chams. Pour le titre de «rois», il ne faut pas oublier que les missionnaires de l'époque appelaient «rois» les grands daimyōs du Japon. — Ces remarques de M. Maitre me paraissent permettre de préciser certains points : la ville de Cacciam, à sept ou huit lieues de Tourane par eau, ne peut guère être que la ville actuelle de Quảng-nam, qu'on peut en effet atteindre de Tourane par eau. Mais le «port de Cacciam» ou de «Cachan» n'est pas nécessairement Tourane; puisque le P. Borri, d'accord avec l'évidence géographique, dit que le principal port du Cacciam est Faifo, il est très possible et même probable que Gallinato ait fait escale non à Tourane, mais à Faifo, et qu'il faille placer à Faifo le combat entre Espagnols et Japonais qui est narré par le P. Gabriel.

il n'est pas sûr que ce titre n'ait pas été rétabli en portugais par Ferdinand Denis, d'après celui qui est donné en espagnol par Pinelo. En tout cas, c'est le texte espagnol, en manuscrit dans la bibliothèque du roi, selon Pinelo, qu'il faut avant tout rechercher, puisque c'est le seul dont on ait une mention formelle (cf. Cordier, *Bibliotheca Indosinica*, col. 435).

P. 105, n. 3. — Il faut noter l'équivalence Pinal = Hongkong, proposée sous réserves par M. Cabaton, pour qu'on en recherche ailleurs confirmation ou infirmation.

P. 107, n. 2. — *Manu dewata* est, je suppose, une faute d'impression pour *manuk dewata*.

P. 125. — Tout le premier alinéa de la note 2 est à supprimer; que la piastre vaille environ six ligatures n'a rien à voir avec un système de numération par six; il en est de même pour la constitution du cycle sexagénaire.

P. 128, n. 3. — Je crains que la rédaction de cette note ne soit un peu lâche et ne trahisse la pensée de M. Cabaton. Son premier paragraphe paraît admettre formellement que les Selates (ou plutôt Seletes, comme écrit le P. Gabriel et comme la traduction de M. Cabaton le reproduit à la page 162) sont équivalents étymologiquement aux «orang selat» du malais, aux «gens du détroit»: c'est un nom usuel des pirates malais. Mais le dernier paragraphe semble préférer une étymologie Sisi Laut ou Besisi Laut. Il faudrait choisir.

P. 136. — Pour Jauquin, M. Cabaton a eu certainement raison de renoncer, p. 232, à l'équivalence de Nankin qu'il proposait ici. Il faut, en effet, que la ville ou «province» en question se trouve sur la côte, entre Tchang-tcheou du Fou-kien et Canton. Mais l'hypothèse de Hokkien = Fou-kien, sur laquelle M. Cabaton se rabat, n'est guère plus vraisemblable. Tchang-tcheou est déjà dans la partie méridionale du Fou-kien: l'analogie phonétique n'est, en outre, pas très satisfaisante: enfin, puisque c'est vers Canton que les naufragés se tournent, il est bien probable que le lieu où ils abordaient dépendait des autorités de Canton et non du Fou-kien [1]. On est ainsi amené à songer à la région de Swatow, dans la préfecture de Tch'ao-tcheou, mais sans que je puisse trouver

[1] Pour la même raison, je doute que le vice-roi du Fou-kien ait pu offrir aux Espagnols en 1576, comme le veut la *Conquista de las islas Filipinas* du Frère Gaspar, une «île entre Canton et Pakian» aux mêmes conditions où Macao avait été cédé aux Portugais. M. B. Laufer a déjà insisté sur l'absence de toute confirmation d'une telle lettre dans les sources chinoises (Laufer, *The relat. of the Chinese to the Philippine Islands*, p. 261).

actuellement pour le nom même de Jauquin un original chinois satisfaisant. Quant à l'explication de Macao par 阿媽澳 A-ma-ngao, elle est certaine.

P. 140, note. — Sangley, nom donné à Manille aux marchands chinois, est expliqué dans un ouvrage espagnol du XVIIIe siècle par les mots chinois *xiang-lay*, signifiant marchand. M. Cabaton a rétabli un original 商類 *Chang-lei*, qui n'est pas impossible, mais ne s'impose pas *a priori*. *Chang-lei* n'est pas attesté en chinois classique : il faudra donc établir que l'expression existe dialectalement au Fou-kien ; autrement on peut aussi songer à l'usuel 商旅 *chang-lu*, «marchand», le second mot ayant des prononciations dialectales en *li* [1].

P. 143. — Au lieu de : «à quarante lieues au-dessous», lire : «à quarante lieues au-dessus». Le fleuve Gart, comme M. Gerini (contrairement à la note donnée ici) l'a reconnu dans sa note additionnelle de la page 223, est évidemment la Menam : mais je ne vois pas de raison pour maintenir, à un degré quelconque, une explication étymologique par la rivière de Krat.

P. 145 et 225. — L'explication de *calone* par *kala-ōm*, proposée par M. Gerini, ne me semble pas bien probable.

P. 146. — «Les ambassadeurs Castilas montrèrent beaucoup de bravoure, parce qu'ils parlèrent toujours au roi en tenant leurs armes et ne lui firent pas la zombaye : ils n'en furent pas moins traités avec beaucoup de courtoisie, disant que cela était dû aux ambassadeurs du roi catholique d'Espagne.» La fin de cette phrase surprend à première vue, mais je ne crois pas que la version de M. Cabaton soit exacte. Le texte a : «...no le hizieron la çumbaya, aunque lo trataron con mucha cortesia, diziendo que todo aquello se deuia a los embaxadores del Rey Catholico de España.» Je comprends : «...ils ne lui firent pas la zombaye, encore qu'ils le traitassent avec beaucoup de politesse, disant que tel était le devoir des ambassadeurs du roi catholique d'Espagne.» Autrement dit, les ambassadeurs se montrèrent très déférents envers le roi, encore qu'il leur parût de leur devoir de garder leurs armes en sa présence et de ne pas se prosterner devant lui.

P. 147, note. — Le renvoi à la page 123, ici et à l'index, est une faute d'impression pour 133.

P. 148. — «La nouvelle du succès malheureux et lamentable qu'eut la seconde expédition du Cambodge se répandit à Manille, mêlée d'effroi et d'admiration pour ces îles, vu le peu de fruits de tant de peines.» Ici

[1] Cf. aussi B. Laufer, *ibid.*, p. 268.

encore je crois que cette traduction un peu étrange ne fait pas justice au P. Gabriel. Le texte a : «. . . y publicose en Manila el successo infelize y desgraciado que tuuo el segundo viaje de Camboxa con espanto y admiracion de todas aquellas Islas, viendo el poco fruto de tantos trabajos.» Je comprends : «L'issue infortunée et malheureuse de la seconde expédition du Cambodge fut rendue publique à Manille, à l'épouvante et la stupeur de toutes ces îles, quand on voyait le peu de fruit de tant d'efforts.» «Ces îles» doivent être, selon moi, les Philippines et non le Cambodge qui est d'ailleurs sur la terre ferme.

P. 157, note. — Dans sa notice biographique du P. Juan Cobo, M. Cabaton dit que «le premier religieux de tous les ordres il évangélisa en chinois, composa des livres en cette langue. . .» Du texte du P. Gabriel comme des indications de M. Cabaton, il semble bien résulter que le P. Cobo n'arriva d'Espagne aux Philippines que pour la fondation de la Province du Rosaire en 1585; il lui fallut encore le temps d'apprendre la langue. Or, à ce moment, les Jésuites avaient inauguré leur apostolat dans la Chine méridionale depuis plusieurs années. Ruggieri était arrivé en 1579, Pasio et Ricci en 1582; dès 1584, Ruggieri et Ricci publiaient en chinois leurs premiers livres et baptisaient à Tchao-k'ing deux lettrés, leurs premiers catéchumènes. Il ne semble donc pas qu'on puisse accorder la priorité au P. Cobo [1].

P. 163. — Le P. Gabriel, parlant de l'empereur de Chine qui régnait en 1598, l'appelle Huntey Besco. M. Cabaton a sûrement raison de voir dans la première partie du nom le titre usuel de *houang-ti*, «empereur». Pour la seconde, il se demande si c'est là «une déformation de Chen-tsong, nom de l'empereur qui régna sur la Chine de 1573 à 1620». C'est évidemment impossible, puisque Chen-tsong est un «nom de temple», qui n'a pu, par conséquent, être donné qu'après la mort dudit empereur, bien après la publication du livre du P. Gabriel. L'empereur était connu en 1598 sous le nom de règne de Wan-li; mais il est invraisemblable, si Besco en était une déformation, qu'on ait dit jamais Houang-ti Wan-li au lieu de Wan-li Houang-ti. Il faut donc une appellation qui puisse suivre *houang-ti* et ne soit pas par suite un nom véri-

[1] M. Maitre me fait même remarquer que, d'après les notes de M. Retana à son édition de Morga (p. 530), le P. Cobo n'arriva aux Philippines qu'en 1588. Comme il en fut, dès 1592, envoyé au Japon en ambassade — ambassade dont il ne revint jamais, — il aurait eu au maximum quatre ou cinq ans pour acquérir, auprès des Chinois de Manille, la grande connaissance du chinois qu'on lui attribue.

table. Je ne vois qu'une solution, d'ailleurs hypothétique : Huntey Besco serait altéré de 皇帝萬歲 Houang-ti-wan-souei, mot à mot «les dix mille années de l'empereur», c'est-à dire l'empereur tout simplement. Quant à la jonque dont la présence amène le P. Gabriel à parler de l'empereur de Chine, M. Cabaton dit que cette jonque «qui se rendait dans l'île de Hainan pour pêcher des perles, mouillait temporairement dans cette île». Mais «cette île» où le P. Gabriel rencontre la jonque est tout près de Bintan, au sud-est de Singapoure, et ce serait un singulier chemin, pour une jonque qui se rend de Chine à Hainan, de passer par Bintan. Le texte me paraît rendu inexactement. Le P. Gabriel dit en réalité : «A esta Isla auia arribado con temporal vn junco del Rey de China, que venia a la Isla de Haynao a pescar perlas.» Je comprends : «A cette île [de Bintan] avait abordé, par suite de la tempête, une jonque du roi de Chine...» La tempête seule justifie le crochet en jetant la jonque hors de sa route.

P. 176, l. 4. — «...j'envoyai à Manille» me paraîtrait plus juste que «j'envoyais».

P. 200, n. 1. — Nestorius n'est pas mort vers 440; on sait aujourd'hui qu'il mourut seulement quand commençait de s'assembler le concile de Chalcédoine (451): cf. par exemple L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, 446-454.

Comme on voit, il s'agit souvent, dans ces remarques, de points de détail. Peut-être pourrait-on souhaiter à la traduction une rigueur plus grande; mais M. Cabaton, en publiant côte à côte le texte original et sa propre version, nous a fourni lui-même les moyens de contrôle. Son livre sera en réalité des plus utiles. Non seulement il met à la disposition de tous, avec traduction et index, un texte que son extrême rareté et la langue dans laquelle il était écrit rendaient inaccessible à la plupart des Indochinois, mais ce texte est un de ceux qui contiennent le plus de renseignements originaux sur des coutumes ou des faits relatifs aux Philippines, à l'Indochine et même à l'Inde[1], et le traducteur, par ses

[1] On trouvera en particulier dans la *Relation* des renseignements abondants sur les «chrétiens de saint Thomas» et sur le rôle que joua en 1600 le P. Gabriel pour la réunion éphémère à l'église romaine de leur communauté de Protho. Cette localité de Protho n'est pas identifiée, mais aucune des hypothèses que fait à son sujet M. Cabaton (p. 195-196) ne me paraît fondée. Il résulte en effet nettement du récit du P. Gabriel (p. 200) que cette localité n'était pas sur la côte, et que notre voyageur y passe en se rendant par terre de Maduré à Cochin; or les quatre lieux mis en avant par M. Cabaton sont sur la côte de Malabar.

notes, a beaucoup ajouté à l'original[1]. Nous ne pouvons que désirer de voir notre confrère poursuivre ses recherches, et nous attendrons désormais avec impatience le volume où il doit réunir et commenter les passages des anciens historiens portugais et espagnols qui intéressent le passé indochinois.

P. PELLIOT.

[1] Dans le *Bull. de la Comm. archéol. de l'Indo-Chine*, 1911, p. 79, M. Cabaton signalait à l'Ambrosienne de Milan des lettres de 1580 émanant des Jésuites de Goa et «renfermant quelques éclaircissements inattendus sur la *Relation des événements du Cambodge* de Gabriel de Saint-Antoine». Mais je ne vois pas qu'il soit effectivement renvoyé à ces lettres dans les notes du présent ouvrage.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, May 1914 :

R. S. Bajpai. India and the present liberal Government. — «Dewan». The Future of the Chiefs of India. — Ch. Rosher. Morocco in the Melting-Pot. — H. Beveridge. The Memoirs of Shāh Tahmāsp, King of Persia. — E. H. Parker. The position in China. — Ignotus. The Indian Peril. — F. Rudolph. A Japanese conception of Truth.

July :

F. H. Skrine. India before the Mutiny. — Sir H. Cotton. The present situation in India. — C. M. Salwey. The late Empress of Japan. — D. Johnson. Politics and British Trade in the Near East. — E. Aubry. Albania. — E. Montet. Report on Semitic Studies and Orientalism. — H. Joly. Chinese Philosophy.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XIII (1913) :

3. J. Commaille. Notes sur la décoration cambodgienne. — 4. N. Peri. Études sur le drame lyrique japonais, IV. — 5. R. Deloustal. La justice dans l'ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê, V. — 6. J. Cœdès. Études cambodgiennes, VII-XI. — 7. Bibliographie et Chronique.

Vol. XIV (1914) :

1. E. Huber. Études bouddhiques (avec notice nécrologique sur l'auteur par L. Finot).

Epigraphia Indica, vol. XI, fasc. 7 :

29. S. D. Svamikannu Pillai. Eight Chola Dates. — 30. K. V. Subrahmanya Aiyar. Mannarkovil Inscription of Jatavarman Sundara Chola-Pandyadeva. — 31. P. Ram Karna. Dadhimati-mata Inscription of the

time of Dhruhlana [Gupta-]Samvat 289. — 32. P. Ram Karna. Sevadi copper-plates of the Chahamana Ratnapala, Vikrama-Samvat 1176. — 33. J. Ramayya. Three Inscriptions of the Reddis of Kondavidu. — 34. V. Natesa Aiyar. Maredapalli grant of Sri-Rangaraya II, Saka 1497.

Indian Antiquary, April 1914 :

L. A. Waddell. «Dharani», or Indian Buddhist protective Spells. — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with special reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari (*suite*). — K. P. J. Ethnic Origin of Tamralipti.

May :

Sir R. C. Temple. Documents relating to the First English Commercial Mission to Patna (1620-1621). — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — L. A. Waddell. «Dharani» (*suite*). — Padmanath Bhattacharya. A newly discovered Copper Plates Grant of Bhaskaravarman of Kamarupa.

June :

Sir R. C. Temple. Documents relating to the First English Commercial Mission to Patna (*suite*). — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura. — J. Charpentier. The Date of Mahâvîra. — V. A. Smith. Painting at Agra and Delhi in 1666. — R. P. Jayaswal. Kautilya and the Arattas.

Der Islam, vol. V, fasc. 2-3 :

W. H. T. Gairdner. Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem. — Th. W. Juynboll. Die «Sarèkat Islam»-Bewegung auf Java. — Th. Nöldeke. Die Tradition über das Leben Muhammeds. — G. Wiet. Une inscription d'un vizir des Ikhšîdites. — J. Ruska. Cassianus Bassus Scholasticus und die arabischen Versionen der griechischen Landwirtschaft. — Fr. Sarre. Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts. — E. Hersfeld. Mitteilung über die Arbeiten der zweiten Kampagne von Samarra.

Al-Machriq, mai 1914 :

L. Cheikho. Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux xvie et xviie siècles. — P. Salman. La poésie arabe dans la Transjordane (*suite*). — L. Cheikho. Christianisme et Littérature avant l'Islam. Les noms

propres chrétiens (*suite*) : Les emprunts des Arabes aux Livres saints.— I. Harfouche. La bibliothèque Maronite d'Alep (*suite*) : Théologie et Philosophie.

Juin 1914 :

I. Armalé. Le 50e anniversaire de la mort du patriarche Ant. Samhiri (1864-1914). — L. Cheikho. Christianisme et Littérature avant l'Islam (*suite*) : Emprunts au Nouveau Testament : – Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux xvie et xviie siècles (*suite*). — Ch. Abela. Les preuves scripturaires du «Filioque».

Le Monde oriental, vol. VII, fasc. 3 :

K. K. Wiklund. Stufenwechselstudien. — H. Bauer. Miszellen : 1. Was bedeutet *labbaika?* 2. Die «Tochter Sion» : 3. Die Herkunft des hebräischen יָצַר. — P. Leander. Nachtrag zu meiner Ausgabe der *Durra* des Ibn Ḥabīb.

Vol. VIII, fasc. 1 :

R. Sundström. Some Tigrē texts with transliteration and translation. — E. Mattsson. *Tūlit il'umr,* texte arabe vulgaire transcrit et traduit avec introduction, notes et commentaire. — O. Rescher. El-maqāma el-ḥuṣaibīje [des Qāḍī er-Rešīd].

The Moslem World, July 1914 :

S. G. Wilson. Bahaism and religious assassination. — Miss G. Y. Holliday, Rev. G. F. Ford, C. Nairn. On the support of [Moslem] converts. — M. Hartmann. Woman in Islam. — Miss A. Y. Thompson. The Woman Question in Egypt. — J. W. Roome. The dead Weight of Islam in Equatorial and Southern Africa. — D. N. Mac Diarmid. The Missionary Occupation of the Southern Sudan. — W. St. Clair Tisdall. The Mare's nest again. — W. H. Worrell. The kolonial Institut of Hamburg.

Le Muséon, vol. XV, fasc. 1 :

L. Mills. Yasna XXXI in its Sanskrit equivalent. — L. de la Vallée Poussin. Notes bouddhiques. — Th. Lefort et H. Coppieters. Fragments des Actes des Apôtres en dialecte dit «moyen égyptien». — L. Vanhée. Jésuites transformés en idoles. — P. Van den Ven. Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque patriarcale du Caire.

T'oung Pao, vol. XV, n° 1 :

B. Laufer. Bird divination among the Tibetans. — L. Vanhée. Bibliotheca mathematica sinensis Pé-fou : — Notes and Queries.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XXVIII, fasc. 1 :

A. Grohmann. Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'amra 'Iasūs. — M. Winternitz. Die Brautwahl nach den Bhāradvājagrhyasūtra. — R. Růžička. Nochmals zur Frage der Existenz des ǵ im Ursemitischen. — H. J. Junker. Iranische Parerga. — E. Küttler. Einige vorderasiatische Beteuerungsformeln und dazugehörige Gebräuche. — W. Caland. Emendationen zum Jaiminīya-brāhmaṇa.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. LXVIII, fasc. 2 :

H. Spoer und E. N. Haddad. Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem. — Fr. Schulthess. Zu Agnes Smith Lewis' «Horae Semiticae IX». — H. Grimme. Semitische *P*-Laute. — E. Graefe. Zurufe an Tiere im Vulgärarabischen (mit Beiträgen von H. Stumme). — A. Fischer. Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī. — Ed. Mahler. Ein alter jüdischer Grabstein im Ungarischen Nationalmuseum. — V. A. Smith. The Indian Travels of Apollonius of Tyana. — J. Jolly. Kollektaneen zum Kauṭilīya Arthaśāstra. — J. Barth. Die Etymologie von arab. إِنْ «nicht» لَيْسَ «nicht sein». — H. Bauer. Semitische Sprachprobleme : 1. Das chronologische Verhältnis von Aorist (Imperfekt) und sog. Perfekt in der semitischen Verbalbildung; 2. Die Herkunft der Objektspartikel *yāt*, את usw.: 3. Der Femismincharakter der paarweise vorhandenen Körperteile im Semitischen. — N. Rhodokanakis. Zur Allegorie des Alters, Qoheleth, Kap. XII. — B. Cohn. Die Stundenteile im jüdischen Kalender. — O. Rescher. Kütübḫāné-i-Feizījé (in der Nähe der Fātiḥ-Moschee) und 'Āšir Efendi. — Lālā Sītā Rām. Sita in the Aśoka grove.

Wissenschaftlicher Jahresbericht. — H. Torczyner. Das Semitische 1910-1912. — H. Pick. Assyriologie 1913. — F. Praetorius. Die abessinischen Dialekte (und das Sabäo-Minäische). — G. Roeder. Ägyptologie 1913.

Kleine Mitteilungen. — E. Leumann. Kőrösi – Duka – Aurel Stein. — H. Stumme. Zu den Partikeln *buk* und *ḥot* des Tripolitanischen.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE GÉNÉRALE DU 18 JUIN 1914.

La séance est ouverte à 3 heures sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président*; Mlle Deromps, Mme Menant, Mme Poirier; MM. Abdullah, Allotte de la Fuÿe, d'Ardenne de Tizac, Aymonier, Barrigue de Fontainieu, Barth, Basmadjian, Bessières, Bloch, Bouvat, A.-M. Boyer, Paul Boyer, Cabaton, de Charencey, Cohen, Decourdemanche, Delafosse, Delaporte, Dussaud, Fevret, Geuthner, Goloubew, Huart, René Jean, Leroux, Macler, Meillet, Nau, Pelliot, Pinches, Reby, Roeské, Schwab, Sidersky, Sottas, Vinson, Weill, *membres*; Thureau-Dangin, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance générale du 19 juin 1913 est lu et adopté.

M. Ch. Virolleaud, présenté par MM. Thureau-Dangin et Dussaud, est élu membre de la Société.

En l'absence de M. Cordier, le rapport de la Commission des censeurs est lu par M. Thureau-Dangin. Des remerciements sont votés à la Commission des fonds.

Une subvention de 500 francs est accordée à M. Joly pour l'impression de sa thèse sur l'ancien parler des Maures d'Alger.

La Société donne pleins pouvoirs à M. Huart pour toucher toutes sommes allouées à la Société ou qui pourraient lui être allouées à l'avenir, et en donner quittance.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Les deux premiers volumes de l'*Ars Asiatica* par M. de Goloubew;

Le troisième volume de la *Bibliotheca Indosinica* par M. Cordier;

La dérivation verbale par M. Julien Vinson.

M. Raymond Weill entretient la Société des résultats des fouilles qu'il a opérées en 1913-1914 à Jérusalem sur l'emplacement de la «Cité de David».

M. de Goloubew fait une communication sur la «falaise d'Arjuna de Mavalipuram» (voir l'annexe au procès-verbal).

Il est procédé au dépouillement du scrutin. Tous les membres sortants sont réélus.

La séance est levée à 4 heures et demie.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LA FALAISE D'ARJUNA DE MAVALIPURAM ET LA DESCENTE DE LA GAṄGÀ SUR LA TERRE, SELON LE RÀMÀYAṆA ET LE MAHÀBHÀRATA.

Parmi les problèmes multiples que nous posent les temples et les rochers sculptés de Mavalipuram, figure celui de définir le sujet qui se trouve détaillé sur la falaise dite d'Arjuna. Le haut-relief qu'elle montre est parmi les plus importants de l'Inde, tant par la richesse de la composition que par la perfection technique.

La longueur du rocher est d'environ 27 mètres sur une hauteur de 9. Une profonde fissure le sépare en deux parties. Le côté sud se termine en un temple du plus pur style Pallava.

Le haut-relief en question comprend à peu près cent cinquante personnages ou animaux, adaptés d'une façon merveilleuse au rocher, qui fait office de paysage. Bien en évidence, auprès d'un dieu, que l'on

Journal asiatique, juillet-août 1914, p. 211.



La descente de la Gaṅgā (détail). — Rocher sculpté, Mavalipuram.

reconnaît aisément pour être Çiva, se trouve placé un pénitent dans l'attitude particulière de la mortification. Il se tient sur une jambe, les mains jointes au-dessus de sa tête; il a une longue barbe, de longs cheveux; le cordon brahmanique descend de son épaule gauche, en sautoir. Durant de longues années, on crut voir, en cet ascète, le pandouide Arjuna au moment où il s'imposa sa longue épreuve afin d'obtenir les armes invincibles d'Indra. Toutefois, cette interprétation ne fut jamais considérée comme définitive. Elle n'expliquait pas le sens général de la composition dont le centre se trouvait indubitablement marqué par la fissure médiane du rocher. Les nâgas sculptés dans le fond de cette fissure firent croire à Fergusson qu'il s'agissait d'une adoration de serpent. D'accord avec notre collègue M. Jouveau-Dubreuil, et après avoir étudié minutieusement le problème, je crois pouvoir vous soumettre, Messieurs, une solution nouvelle, également fondée sur un texte du Mahâbhârata. Le sujet serait, selon notre opinion, la «Descente de la Gaṅgâ sur la terre».

Le point de départ de notre interprétation fut le fait incontestable que la fissure du rocher simule une rivière. Lors de la mousson, et avant que l'orifice n'eût été bouché par les soins de l'Archaeological Survey, l'eau des pluies tombait en cascade, baignant le corps des nâgas et le bout de la trompe qu'allonge le magnifique éléphant sculpté à droite. Tous les personnages et tous les animaux s'orientent vers cette rivière. Il est donc évident qu'il y a là un fait capital, d'une importance cosmique. Or un fait pareil nous est relaté dans le Mahâbhârata aussi bien que dans le Râmâyaṇa : le roi Bhagîratha, après une pénitence millénaire, obtint de Çiva qu'il fît descendre sur la terre la Gaṅgâ céleste. C'est le moment précis que nous trouvons ici représenté.

Il est facile de suivre, détail par détail, le récit des grands poèmes épiques, de reconnaître les dieux témoins de l'événement grandiose, la chute prodigieuse de la Gaṅgâ dans le monde inférieur, les nâgas indiquant la route du fleuve impétueux, les anachorètes se livrant a la joie et les grands saints qui murmurent des prières à voix basse. Quant à l'orage du poème, l'artiste de Mavalipuram en a laissé le soin à la nature même qui, lors de la mousson du Nord-Est, environne le rocher de ses nuages et de ses éclairs.

Il est intéressant de noter que, dans un temple sculpté auprès du haut-relief, les imagiers Pallava ont représenté sur la paroi du fond le divin berger Kṛṣṇa supportant dans l'air le formidable fardeau du mont Govardhana et abritant ainsi contre les cataractes célestes les

pâtres et les troupeaux de Nanda. Ce n'est certainement pas par hasard que, côte à côte, nous trouvons les deux suprêmes divinités de l'hindouisme, dans une action dont le but est de protéger l'humanité contre les intempéries de l'orage et contre les dangers de la sécheresse.

Victor Goloubew.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1913.

Messieurs,

L'examen des comptes de l'année 1913 nous a montré une fois de plus avec quel zèle et quelle habileté votre Commission des fonds a géré les intérêts financiers de la Société. La situation financière est toujours très prospère, puisqu'elle se solde par 21.722 fr. 03 de dépenses contre 26.903 fr. 01 de recettes. L'achat de 480 francs de rente de la Dette unifiée d'Égypte a accru le montant du revenu de votre capital ce qui vous assure annuellement une somme de 12.288 fr. 61. Il reste en outre à votre compte courant la somme de 17.138 fr. 07 pour faire face aux dépenses journalières. Aussi, pendant l'exercice 1913, la Société a-t-elle pu affecter, sans s'imposer une charge excessive, 1.555 fr. 95 à titre de subventions à des publications du plus haut intérêt.

En conséquence, nous vous prions de vouloir bien approuver les comptes de votre Commission des fonds, en votant des remerciements à chacun de ses membres.

Paris, le 3 juin 1914.

O. Houdas. Henri Cordier.

RAPPORT DE M. CL. HUART

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1913.

Messieurs,

Un certain nombre de cotisations arriérées, que le zèle de notre libraire a réussi à faire rentrer, nous donnent un chiffre de 750 francs qui contribue à grossir l'ensemble de nos recettes. Quatre versements annuels pour trois cotisations à vie figurent sur les comptes pour la somme de 400 francs. Le nombre des abonnements s'est accru et s'élève maintenant à 156, assurant une rentrée de 3.120 francs. La vente des publications atteint 514 fr. 40, ce qui répond à la moyenne habituelle.

La reliure de nos collections a exigé un débours de 1.019 fr. 25, auxquels vient s'ajouter une faible somme de 190 fr. 50 employée à l'acquisition de livres nouveaux, au total 1.209 fr. 75 qui figurent sous une seule rubrique. Le travail de classement et de rangement a employé 378 heures de travail à 0 fr. 75, soit 283 fr. 50. Ce travail comprend également l'expédition des lettres de convocation pour la séance générale et pour les séances ordinaires, dont l'impression a coûté 84 fr. 75.

Nous avons pu accorder, sous forme de souscription, un certain nombre d'encouragements à des publications méritantes; nous leur avons attribué, cette fois, une somme globale de 1,555 fr. 95.

Le remploi des fonds provenant de deux obligations remboursées l'année dernière, ainsi que cela a été annoncé dans notre dernier rapport, en y joignant la réserve statutaire et une somme qu'il nous a paru avantageux de placer dans les mêmes conditions, nous a conduit à acheter 480 francs de rente de la Dette unifiée d'Égypte pour la somme de 12.145 fr. 80, qui figure en dépense. Cette opération ayant été effectuée au début de l'année passée, nous faisons figurer en recettes les coupons de deux semestres, soit 484 fr. 08.

Nous avons versé 59 fr. 30 pour trois versements sur l'obligation communale de 1912 à laquelle nous a réduits la répartition établie par le Crédit foncier.

Les frais d'impression du *Journal asiatique* se sont montés à 11,769 fr. 07, dont il faut déduire le montant du dégrèvement alloué par l'Imprimerie nationale. Nos recettes s'élèvent à 26,903 fr. 01 et nos dépenses, y compris le placement de l'excédent des fonds, à 33,979 fr. 78, laissant disponible, à notre compte courant, la somme de 17,138 fr. 07.

Cl. Huart.

COMPTES

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	598f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	577 25	1,293f [illegible]
Port de lettres et de paquets reçus	58 65	
Frais de bureau du libraire	60 00	
Honoraires du bibliothécaire	1,800 00	
Service et étrennes	365 20	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	336 95	4,675 [illegible]
Impression des lettres de convocation	84 75	
Honoraires des auteurs	1,588 18	
Confection de la table décennale	500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux	1,209 75	
Abonnement aux journaux et revues	72 45	
Souscription à la *Patrologie orientale* de M. l'abbé Chabot	105 95	
Souscription aux *Monuments présargoniques* de M. le Ct Allotte de la Fuÿe	200 00	
Souscription aux *Sources de l'histoire du Maroc* de M. le Cte de Castries	500 00	
Souscription aux *Études épigraphiques araméennes* de M. Delaporte	250 00	
Souscription aux *Miniatures arméniennes* de M. Macler	500 00	3,837 [illegible]
Impression de planches	310 85	
Réfection du catalogue	283 50	
Contribution mobilière et taxes municipales	242 65	
Contribution des portes et fenêtres	35 22	
Assurance contre l'incendie	79 50	
Entretien du mobilier	37 16	
Timbres-quittance et divers	10 40	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1912		11,76[illegible] 7[illegible]
Indemnité au rédacteur (mémoire)		
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		14[illegible] 5[illegible]
Total des dépenses de 1913		21,72[illegible] [illegible]3
Achat de 480 francs de rente de la Dette unifiée d'Égypte		12,14[illegible] [illegible]0
3 versements sur une obligation communale 1912		5[illegible] [illegible]0
Avances entre les mains du bibliothécaire, pour dépenses engagées		5[illegible] [illegible]5
Espèces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre 1913		17,13[illegible] [illegible]7
Ensemble		51,11[illegible] [illegible]5

NNÉE 1913.

RECETTES.

cotisations de 1913	4,830 00	
cotisations arriérées	750 00	
otisations à vie (1er, 2e et 3e versements)	400 00	9,614 40
abonnements au *Journal asiatique*	3,120 00	
ite des publications de la Société	514 40	
érêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	288 00	
20 obligations de l'Est nouveau (3 p. o/o)	267 12	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 52 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	694 86	
58 obligations — — nouveau	775 28	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 55 obligations du Nord	734 13	
7° 79 obligations Crédit foncier 1883	1,087 02	
8° 19 obligations communales 1906	262 47	
20 obligations communales 1891	210 90	12,288 61
9° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) (nominales)	432 00	
8 obligations — (au porteur)	106 96	
0° 44 obligations Méchéria	660 00	
1° 1 obligation des Messageries maritimes	15 80	
2° 2 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	40 00	
3° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
4° 2 actions du Crédit foncier hongrois	54 00	
5° 11 obligations Gaz et Eaux de Tunis	203 50	
6° 20 obligations de la Dette privilégiée égyptienne (3 1/2 p. o/o)	353 16	
7° 19 obligations de la Dette unifiée d'Égypte	383 23	
24 obligations —	484 08	
rêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	60 60	
scription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
dit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1912) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	
Total des recettes de 1913		26,903 01
ces en compte-courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1912)		24,214 84
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1913		51,117 85

BUDGET

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.....	585f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*..........................	580 00	1,285f
Port de lettres et de paquets reçus..........................	60 00	
Frais de bureau du libraire..................................	60 00	
Honoraires du bibliothécaire.................................	1,800 00	
Service et étrennes..	500 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau........................	500 00	
Impression des lettres de convocation........................	110 00	
Entretien du mobilier..	1,500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux..........................	1,059 00	7,516
Abonnements aux journaux et revues...........................	190 00	
Souscriptions et subventions.................................	1,500 00	
Contribution mobilière et taxes municipales..................	242 60	
Contribution des portes et fenêtres..........................	35 00	
Assurance contre l'incendie..................................	79 40	
Réserve statutaire...	1,224 00	
Frais d'impression du *Journal asiatique*....................	14,000 00	
Indemnité au rédacteur.......................................	600 00	17,974
Honoraires des auteurs.......................................	2,000 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc............	150 00	
Total des dépenses...		26,775

NÉE 1915.

RECETTES.

tisations à 30 francs	5,850f 00	
onnements à 20 francs	3,120 00	9,470 00
les publications de la Société	500 00	
s des fonds placés	12,240 00	12,305 00
s des fonds disponibles en compte-courant	65 00	
ption du Ministère de l'instruction publique		2,000 00
de l'Imprimerie nationale		3,000 00
Total des recettes		26,775 00

Le gérant :

L. Finot

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1914.

DRIMEDKUNDAN.

UNE VERSION TIBÉTAINE DIALOGUÉE
DU *VESSANTARA JĀTAKA*,

PAR

M. J. BACOT.

La légende de *Vessantara* (*Viçvāntara* en sanscrit) est peut-être la plus touchante et la plus populaire de toute la littérature bouddhique. Elle est le dernier des cinq cent cinquante Jātakas, c'est-à-dire le récit de la dernière des cinq cent cinquante incarnations qu'eut à traverser le Bouddha avant de renaître pour la dernière fois comme Çākya-Muni et atteindre à la perfection. Sous le personnage de Vessantara, il a atteint un degré de perfection seulement voisin de la Bodhi. Il traverse une vie d'épreuves remarquables qu'il s'est toutes attirées par sa passion de la charité.

Nous avons des rédactions nombreuses du *Vessantara Jātaka* en pāli, en sanscrit, en singhalais, en chinois[1], en mongol, en tibétain et même en sogdien (cette rédaction a été récemment traduite par M. Gauthiot).

[1] Ed. Chavannes, *Cinq cents contes chinois.*

La version tibétaine que nous allons analyser et dont nous donnons aujourd'hui la traduction, n'est pas celle du Tandjur. Le héros n'y porte pas le nom de Vessantara, mais de *Drimedkundan* (doué de toutes les puretés). Ce n'est pas un récit comme les autres versions, mais un drame dialogué destiné à être représenté. De là, des différences fondamentales dues aux exigences de la scène.

Le *Drimedkundan* n'est donc qu'une interprétation tibétaine de la légende indienne. Les mœurs, les pays décrits, les caractères sont tibétains. Là où les autres récits exposent dans les mêmes termes la suite interminable des dons faits par Vessantara, l'auteur du *Drimedkundan* évite les répétitions que la scène ne supporterait pas et il prend dans la série des dons les éléments favorables au développement de son intrigue.

Drimedkundan est le fils du roi de *Bhéta*, roi très riche et très puissant et qui possède un joyau, le *Dgos hdod dpong hdjoms* (Cintāmaṇi) dont la possession assure la réalisation de tous les désirs. Dès sa plus tendre enfance, le jeune prince montre pour toutes les créatures un amour merveilleux. Il donne aux pauvres tout ce qu'il possède. Son père lui ouvre le trésor royal dans lequel il puise sans compter, à la grande satisfaction de *Daouabzangpo* le bon ministre et au désespoir de de *Taramdzès* le mauvais ministre. Les deux ministres représentent le Bien et le Mal, comme dans les mystères chrétiens. Le vertueux *Daouabzangpo* porte même comme attribut, pendant les représentations, un moulin à prière et un chapelet. *Taramdzès*, pour enrayer la prodigalité de *Drimedkundan* lui fait épouser la princesse *Mendebzangmo* du royaume voisin. Mais la princesse est vertueuse et n'empêche pas son mari de distribuer à tout venant, sans distinction de patrie, les biens du trésor royal.

Un roi jaloux de la puissance du roi de *Bhéta* envoie un brahmane demander à *Drimedkundan* le fameux joyau qui réa-

lise tous les désirs. *Drimedkundan*, craignant la colère du roi son père, refuse d'abord. Puis, ne pouvant tolérer les reproches du brahmane, il lui donne le joyau. *Taramdzès* informe le roi de la disparition du joyau qui faisait la fortune du royaume. Le roi est d'abord incrédule ; mais, quand il a obtenu l'aveu de son fils, il entre dans une grande colère et réunit tous les ministres pour statuer sur le châtiment à infliger au coupable. Tous, sauf le bon ministre *Daouabzangpo*, demandent des supplices — supplices tibétains assez grossiers — dont l'exposé est sûrement apparenté à la version sogdienne, mais qui n'ont pas le raffinement, ni, si on peut dire, l'étrange beauté des supplices de la version sogdienne. *Daouabzangpo* demande que le jeune prince soit envoyé en exil pendant douze ans sur une montagne sauvage appelée *Hachang des démons*. *Mendebzangmo* veut suivre avec ses enfants son époux en exil. Les adieux de *Drimedkundan* et de sa mère sont un des plus beaux morceaux de l'ouvrage.

A peine en route pour l'exil, les voyageurs rencontrent trois pauvres brahmanes qui leur demandent l'aumône. *Drimedkundan* leur donne ses trois éléphants qui portaient le viatique. Plus loin, à trois autres mendiants il donne ses chevaux et ses chars. Les voyageurs n'ont plus rien; ils vont à pied à travers une contrée sauvage et terrible, pleine de bêtes féroces et de fantômes. Trois mendiants se présentent encore qui demandent à *Drimedkundan* ses enfants. Il hésite, puis il les donne. N'ayant plus que son épouse, il la donne encore à deux mendiants. Celle-ci lui est aussitôt rendue, car Indra, sous la forme des deux mendiants, avait seulement voulu l'éprouver. Le couple arrive à la montagne des démons. Ils se construisent chacun une cabane et demeurent douze années dans la méditation. Leur temps d'exil écoulé, ils repartent pour le royaume de *Bhéta*. En chemin, ils rencontrent un aveugle qui leur demande l'aumône. *Drimedkundan* lui donne ses propres yeux.

Le mendiant, devançant *Drimedkundan* à *Bhéta*, proclame partout sa générosité et annonce son retour. À cette nouvelle, le vieux roi chargé de remords envoie les ministres à la rencontre de son fils. *Drimedkundan*, à qui ses yeux ont été miraculeusement rendus, retrouve encore ses enfants, puis le joyau que le roi voisin, plein de regrets, vient lui porter lui-même. Il arrive environné de gloire à *Bhéta*; il lègue le royaume à son fils et, sous la forme d'un lotus emporté par le vent, il s'échappe de la chaîne des existences.

Comme on le voit, le fond même de l'histoire diffère peu des récits indiens. Toute l'originalité et la véritable beauté du *Drimedkundan* est dans le dialogue, la vérité des caractères et des sentiments. Il n'y a pas la richesse en images, la forme idéale et un peu froide des récits indiens, mais il y a plus d'émotion. En cela, le *Drimedkundan* est moins oriental et plus classique, dans le sens que nous donnons à ce mot. Les Tibétains disent qu'on ne peut l'entendre sans pleurer. Cette œuvre a en effet un grand succès de larmes au Tibet. On raconte que quelques esprits forts prétendent la lire sans pleurer. Mis à l'épreuve, ils font bonne contenance jusqu'à la cinquième page, grimacent vers la septième et fondent en larmes dès la dixième.

Le drame n'est pas entièrement dialogué. Les différentes phases de l'action sont reliées par un récit généralement court, rapidement lu ou récité par un acteur. Ce récitant est un brahmane ou un personnage appelé *brñon pa* (chasseur). Le récit est en prose. Le dialogue au contraire, en vers de neuf syllabes, est chanté en même temps que mimé et dansé. Certaines parties, comme les discours du dieu Indra et de *Drimedkundan*, à la fin de l'ouvrage, sont plus spécialement de la poésie et sont en vers de sept syllabes.

Le nom tibétain donné à la représentation des *rnamthars* dialogués et correspondant à notre mot comédie, est *A-ltché*

Lha-mo (sœur aînée déesse). Ce nom vient probablement de ce que les héroïnes de quelques-uns de ces drames portent ce titre de *A-ltché Lha-mo*. Il existe toute une littérature de ces mystères, les uns tirés des fables indiennes, les autres purement tibétains, et dont les héros ont été des rois, des reines ou des saints tibétains. Nous donnons à la fin de cette introduction une liste des *rnamthars* dialogués les plus répandus[1]. Ils n'existent qu'en manuscrit, sauf deux ou trois imprimés, — autant du moins que nos recherches nous le font présumer — parmi lesquels le *Drimedkundan*. Le texte de ce dernier a été publié l'année dernière à Calcutta, dans la *Bibliotheca Indica*, par les soins de M. Denison Ross. Le *Drimedkundan* imprimé mesure environ 0 m. 28 sur 0 m. 10. Un petit format est donné à tous les *rnamthars* pour que les acteurs n'en soient pas incommodés. Les mystères tibétains, en effet, sont joués dans les monastères par des moines qui, ne sachant pas leurs rôles, ont besoin de les lire. Des professionnels de passage jouent ordinairement les rôles de femmes.

Le texte du *Drimedkundan* que j'ai traduit est manuscrit et mesure 0 m. 31 sur 0 m. 09. Il a 65 pages (l'imprimé en a 61). Il me fut donné et expliqué par un lama tibétain du monastère d'Ourga. En même temps, M. Denison Ross trouvait le texte imprimé à Darjeeling, et le traduisait également. M. Denison Ross, voyant que je faisais du *Drimedkundan* une traduction complète, a renoncé à publier la traduction résumée qu'il annonçait avec son texte, et il a eu l'amabilité de me la remettre. Elle m'a été précieuse pour éclaircir plus d'un point douteux ou pour en confirmer l'interprétation.

La comparaison des deux textes me révéla des différences trop considérables pour que ma traduction pût être référée au texte de la *Bibliotheca Indica*. D'autre part, aucun des deux textes

[1] Ils seront publiés successivement avec leur traduction.

n'était plus complet que l'autre. Ils différaient simplement, sans que l'imprimé pût faire foi. Les textes tibétains imprimés ne font pas foi en dehors de ceux publiés dans les imprimeries officielles de *Snar-thang* et de *Chol-par-Khang* de Lha-sa. Beaucoup sont des résumés. Les manuscrits au contraire sont quelquefois amplifiés. Il est rare que deux copies soient identiques. Tel copiste tibétain, qui reproduit fidèlement les fautes d'orthographe, n'hésitera pas à ajouter un épisode, addition quelquefois très heureuse. Il changera surtout la langue selon le dialecte de sa propre province. S'il est de Lha-sa, où on est excessivement poli, il emploiera les termes nobles dans le discours, de préférence aux termes vulgaires.

Toutes ces différences existent entre les textes imprimé et manuscrit du *Drimedkundan,* qui se corrigent et se complètent l'un l'autre. Ils sont à peu près pareils dans leur première moitié; après, ils changent de plus en plus, soit que la langue seulement diffère, soit que l'un ou l'autre texte ait des vers, des épisodes entiers en plus ou en moins. Dans les emprunts faits à l'imprimé pour la traduction, nous avons été guidés par les lamas *Mingyur Lobzang* et *Blogros* de Darjeeling. Le texte manuscrit sera publié postérieurement. En attendant, nous avons signalé dans l'index les différences dans l'orthographe des noms propres.

L'auteur de *Drimedkundan* nous est inconnu. On l'attribue sans fondement au sixième Dalaï-lama, *Thsangs-dbyangs-rdyamthso* qui fut un poète léger, amoureux des arts et de la beauté sous toutes ses formes, surtout de la féminine. Pour lui attribuer le *Drimedkundan*, peut-être s'autorise-t-on de la connaissance du cœur féminin manifeste dans cette œuvre et qui dépasse l'expérience d'un moine ordinaire. Si quelque manuscrit donnait un nom d'auteur dans son colophon, il n'y faudrait voir que le nom du copiste. Beaucoup de livres au Tibet, censés être l'œuvre des dieux, resteront à jamais anonymes.

LISTE DES RNAMTHARS DIALOGUÉS.

ཆོས་རྒྱལ་དྲི་མེད་ཀུན་ལྡན་གྱི་རྣམ་ཐར་ (Imprimé.) *Jātaka.*

རྒྱལ་པོ་ནོར་བཟང་གི་རྣམ་ཐར་ (Imprimé.) *Jātaka.*

འགྲོ་བ་བཟང་མོའི་རྣམ་ཐར་ (Manuscrit.) Histoire de la reine Tara *Djroabzangmo.*

ཨ་ལྕེ་སྣང་བཟའི་རྣམ་ཐར་ (Manuscrit.) La reine *Altche nang bza;* histoire tibétaine.

རྒྱལ་པོ་དོན་གྲུབ་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ Siddhārtha raja. (Imprimé.) *Jātaka.* L'auteur est le précédent Dalaï-lama.

ཁྱེའུ་པདྨ་འོད་འབར་གྱི་རྣམ་ཐར་ (Manuscrit.) Histoire d'un jeune homme, incarnation de *Padma Sambhāva.*

བཙུན་མོ་གཟུགས་ཀྱི་ཉི་མའི་རྣམ་ཐར་ (Manuscrit.) Histoire tibétaine.

སྨན་ཀུ་རུ་ཆོས་དབང་གིས་ཨ་མ་མགོན་པ་སྐྱིད་མ་དམྱལ་བ་ནས་འདྲེན་པའི་རྣམ་ཐར་ Histoire tibétaine. Le docteur *Tchos douang* va chercher sa mère aux enfers.

ཨ་ལྕེ (ou ལྷ་གཅིག་) རྒྱ་བཟའི་རྣམ་ཐར་ Histoire de la femme chinoise du roi *Srong-btsan-Sgam-po.*

L'HISTOIRE DRAMATIQUE
DE TCHRI ME KUN DAN [1]
[*ČOS-RGYAL-DRI-MED-KUN-LDAN-GYE RNAM-THAR*],
TRADUITE DU TIBÉTAIN.

I

Om mani padme houm! Salut au Bouddha sublime Chenresi!
Autrefois, il y a un nombre incalculable d'âges,

[1] Dans la traduction, nous écrivons les noms propres tels qu'ils se prononcent.

Dans la grande ville du pays de Bhéta,

Le roi nommé *Protecteur de la Terre, Splendeur de la gloire*[1], avait trois mille ministres,

Et il commandait à soixante petits rois.

Il possédait des richesses de variétés inconcevables, à commencer par le *cittavṛddhi*[2],

Et un autre joyau supérieur encore, appelé *Cintāmaṇi*[3], celui qui réalise en un instant tout ce qu'on désire.

Ensuite ce roi puissant avait cinq cents femmes de noble lignage,

Cinq cents femmes pourvues de grandes richesses,

Cinq cents femmes parfaitement belles,

De sorte qu'il avait mille cinq cents épouses.

Et le roi n'avait pas un seul fils et il souffrait dans son cœur.

Il consulta les devins

Qui lui dirent de prier les Joyaux,

D'offrir un sacrifice aux huit classes de démons,

De donner des aumônes aux indigents,

Et qu'alors un fils, incarnation d'un Bodhisattva, lui naîtrait.

De cela le roi s'étant réjoui,

Il pria les Joyaux,

Offrit un sacrifice aux huit classes de démons,

Et donna des aumônes aux indigents.

Alors, avant qu'un long temps fût écoulé, la princesse harmonieuse nommée *Gedanzanmo*[4] (Vertueuse et Bonne),

Qui, exempte des huit défauts, était toute vertueuse,

Connut par un songe heureux qu'un fils lui naîtrait.

(1) Voir *Sa-Skyong-grags-pa-dpal.*

(2) Voir (*Nor-bu*) *bsam-hphél.*

(3) Voir *Dgos-hdod-dpung-hdjoms.*

(4) Voir *Dgé-ldan-bgang-mo.*

Étant allée en présence du roi, elle dit :
« O grand roi qui commandes aux hommes, écoute-moi.
Voilà ce que cette nuit même j'ai vu.
Pendant mon sommeil un songe heureux m'est apparu.
Par les trois cent soixante petites veines de mon corps,
J'ai rêvé que la roue du grand bonheur tournait au-dessus de ma tête.
J'en ai vu sortir un foudre d'or enflammé
Et j'ai vu sa pointe tournée vers le zénith.
Et sa lumière rayonnait dans les dix directions.
Un arc-en-ciel m'entourait comme une tente
Et une conque soufflait dans les trois mille mondes de l'espace.
Tels furent les présages de mon rêve.
Le palais immense et pur de mon corps
Sera l'origine d'un fils doué de science.
Un jour heureux par les planètes et les constellations,
Naîtra un enfant doué de bonheur.
Tel est le symbole. Partout il faut prier parfaitement. »
La princesse parla ainsi.
Et le roi, rempli de joie, dit ces paroles :
« O Vertueuse et Bonne, en harmonie avec mon âme,
Nous deux, sans plus nous séparer jamais, nous vivrons ensemble.
Si dans ton corps est la roue divine,
La roue de la fortune tourne au-dessus de ta tête.
Le foudre d'or enflammé qui croissait
Viendra pour être le plus grand des Sauveurs,
L'arc-en-ciel qui t'enveloppait comme une tente
Indique une incarnation de Bouddha.
Le souffle de la conque dans l'espace
Est le signe que les drapeaux à prières claqueront mélodieusement dans les dix directions.

Il annonce que par l'offrande de riches sacrifices au ciel,
Par le fruit des aumônes sur la Terre,
Partout par des dons désintéressés,
Un fils naîtra au roi sans enfants.
Il annonce que mon désir est par toi réalisé.
Je ferai célébrer les cérémonies ainsi que tu l'as dit.
Les trois lamas *Savant, Consciencieux* et *Bon*,
Et cinq cents docteurs liront les sûtras et leur quintessence.
Un ordre scellé ira dans toutes les directions sans limites.
Cinq cents porteurs du poignard magique
Feront un grand murmure en prononçant *Om* et *Phat*[1].
On jettera aux esprits ennemis des offrandes chargées de malédictions terribles.
On réduira en cendres les ennemis violateurs du serment.
Et pour attirer la chance,
Je planterai mes armes magiques dans les offrandes. »
Ainsi qu'il avait dit, il fit ces cérémonies.
Alors, neuf ou dix mois étant écoulés,
L'enfant royal naquit.
Dès qu'il fut né, avant toute autre parole, il dit :
« *Om mani padme houm.* »
Puis, ayant dit ces paroles, il pleura.
Il montrait pour tous les êtres une miséricorde pareille à l'amour d'une mère pour un fils unique.
Aussi les intendants du roi, enchantés, lui donnèrent le nom de *Tchrimekundan* (Entièrement doué de pureté)[2].
Et après qu'on eut dit des prières en nombre inconcevable,
Il demeura dans le palais appelé *Gaouaisamling* (Séjour de l'âme qui se réjouit)[3] pareil à un palais de pierres précieuses.

[1] Syllabes magiques pour chasser les mauvais esprits.
[2] Voir *Dri-med-kun-ldan*.
[3] Voir *Dga-baï-bsam-gling*.

Ensuite, quand il eut cinq ans, étant très savant en écriture, en astronomie,
Et dans les cinq sciences, il apprit par cœur les Sūtras.
Ayant dit qu'il avait tous les êtres pour père et mère,
Il prononça ces paroles :
« Hélas ! dans l'abîme des transmigrations
La douleur terrible qu'il renferme est la mienne.
J'ai de la compassion pour tous les êtres
Dont l'âme est entraînée par le désir ardent et trompeur des richesses.
Hélas ! toutes les douleurs de la transmigration,
Misère ! Misère ! comment les guérir ?
J'ai pitié de l'esprit qui ne peut s'affranchir de son égoïsme dans la ville incendiée par le feu des désirs.
J'ai pitié des êtres des trois mondes
Qui, partout où ils regardent, ne voient pas d'issue
Dans l'incendie sans fin des existences.
J'ai une commisération infinie pour le labeur du monde qui ne finit jamais.
J'ai pitié de la douleur des époux
Qu'illusionne l'espoir d'être toujours unis.
J'ai pitié de ceux que l'amour de soi attache à la patrie,
Car la patrie n'est qu'un campement dans le désert.
J'ai pitié des créatures, toutes issues des mêmes père et mère,
Et qui font différence entre eux-mêmes et les autres.
J'ai pitié de l'avarice amasseuse de ce miel que sont les vivres et les richesses
Dont jouira un autre possesseur.
J'ai pitié de ceux qui, trop chargés de péchés,
Tombent dans le gouffre de l'enfer.
J'ai pitié des ignorants égarés
Qui pourtant n'ont pas cru la bonne parole.

Moi qui ai réalisé mon nom de Pureté parfaite,
J'ai pitié de moi qui suis seul parmi ces créatures égarées.
Les biens de mon père patiemment amassés
Sont sans utilité ni valeur, ainsi rassemblés.
N'est-il pas convenable que je les donne en aumônes?»
Il parla ainsi.
Alors le Père dit :
«O mon Tchrimekundan qui as réalisé ton nom,
D'abord, avant ta naissance, ma douleur était inconcevable.
Maintenant, tous mes biens amassés,
Tant que tu voudras, donne-les en aumône.»
Il parla ainsi.
Alors le fils du roi fit des aumônes sans nombre,
Et la douleur des indigents disparut.
Quand il eut fait cela,
L'intendant d'esprit mauvais, nommé *Tarazès*,
Étant venu en présence du roi, implora ainsi :
«Grand roi qui commandes aux hommes, écoute-moi.
Tous tes biens amassés
Sont dispersés par Tchrimekundan.
Roi privé de biens, tu es devenu le sujet des autres rois.
Au surplus, l'enfant royal Tchrimekundan,
Quand il aura épousé une princesse,
Sera attaché aux biens et ce sera mieux ainsi.»
Il implora ainsi.
Alors, tous les intendants royaux ayant tenu conseil,
Mendezanmo[1], fille du roi *Daouazanpo*[2], du pays de *Pematchan*[3],
Aux belles formes et agréable à voir,

[1] Voir *Man-dhé-bzang-mo.*
[2] Voir *Zla-ba-bzang-po.*
[3] Voir *Pad-ma-tchan.*

De couleur blanche et de suave odeur,
D'une grande dévotion et honorant la religion,
Charmant le cœur comme la fille d'un dieu,
Ayant été ornée de bijoux précieux,
Le fils du roi, Tchrimekundan, l'épousa.
Ce jour-là, cette jeune fille, saluant le fils du roi,
Courba son front devant lui comme devant un lama,
Et le cœur plein d'amour, elle lui dit ces louanges [1] :
« Tu es pareil aux vainqueurs resplendissants de pureté,
Tu es doué de vertus qui dépassent la pensée.
Les biens dont tu jouis sont inconcevables.
Tu es semblable à la pierre philosophale, car tu accomplis tous les désirs.
Maintenant que je te vois le roi qui gouverne le monde,
Zangmo est heureuse et son cœur déborde d'amour. »
Elle parla ainsi.
Et le fils du roi, ayant regardé Zangmo, dit ces paroles :
« O toi qui n'es pas née d'une mère, belle et charmante, au corps de déesse,
Ta voix est une musique harmonieuse à l'oreille, tes gestes sont charmants.
Zangmo très belle, maintenant que je te vois déesse,
Moi aussi je suis heureux, et mon cœur déborde d'amour.
Notre rencontre répond à nos vœux d'autrefois [2].
Jouissons du bonheur dans la gloire. »
Il parla ainsi.

Alors le fils du roi et son épouse entrèrent, pleins de joie, dans le palais, et ils y demeurèrent en s'adonnant à la religion.

Trois enfants jumeaux naquirent tour à tour.

[1] Ces louanges de Zangmo à son époux et la réponse de celui-ci sont des acrostiches sur leurs noms.

[2] A nos prières des existences antérieures.

L'aîné fut appelé *Doué de qualités*[1] ;

Le cadet fut appelé *Bon et noble*[2] ;

La fille fut appelée *Bonne et belle*[3].

Comme il y avait de grandes fêtes,

Un jour le roi avec les intendants étant allé dans le jardin pour admirer les fleurs,

Beaucoup d'hommes se tenaient assemblés à la porte du palais,

Pareils à des moutons renfermés dans l'abattoir et regardant vers le roi en écarquillant les yeux.

Alors le fils du roi ayant dit ceci : « O mon père, ô Chenresi, tu le sais ! »,

Et avec des pleurs et de longs soupirs, étant rentré dans le palais, il souffrit une grande douleur.

Et sans avoir pris de nourriture, il s'endormit.

Alors le roi le père, étant revenu près de son fils, lui dit :

« O Tchrimekundan qui as réalisé ton nom,

Dans le saint palais Gaouaisamling,

Tu peux jouir de tous les désirs de bonheur et de joie.

Et cependant, sans être content ni faire réjouissance, tu demeures là sans bouger.

Quel malheur funeste est arrivé ?

Il faut me dire la vérité sans détour. »

Il parla ainsi.

Et le fils du roi dit alors :

« O Père qui commandes aux dieux.

Hélas ! quand je songe à toutes les douleurs des existences,

Cette pensée est la cause de ma peine.

Les créatures, poussées par leurs œuvres antérieures, sont aveugles.

[1] Voir *Légs-ldan.*

[2] Voir *Légs-dpal.*

[3] Voir *Légs-mdzès-ma.*

Celles-ci et les autres et les six classes des êtres
Tombent dans l'abîme de la naissance de la vie, de la maladie et de la mort.
Si elles n'y tombaient pas, je serais affranchi de la douleur. »
Il parla ainsi.
Alors le père dit :
« O fils très pur, écoute-moi.
La douleur des créatures est leur propre ouvrage.
Il est inutile d'en faire ton malheur.
Tchrimekundan, jouis de ton bonheur.
Si tu enfreins mes ordres, tu commets un grand péché. »
Il parla ainsi.
Alors le fils dit :
« Père qui commandes aux hommes, écoute-moi.
Aux portes du palais, j'ai vu la douleur d'un grand nombre d'hommes.
Si je donnais les biens patiemment amassés par mon père
Aux pauvres créatures privées de richesses,
Ma douleur disparaîtrait. »
Il parla ainsi.
Alors le père dit :
« O mon Tchrimekundan qui as réalisé ton nom,
Je n'ai pas d'autre souci que mon fils.
Fais tout ce qu'il te plaira, mais évite la douleur. »
Ayant ainsi parlé,
Il donna à son fils les clefs du trésor et dit :
« Fais de toutes mes richesses l'usage que tu aimeras. »
Alors, le fils du roi ayant réuni toutes les richesses du trésor
Et ayant convoqué tous les hommes de l'univers,
Une pluie d'aumônes tomba.
Puis il ordonna aux hommes de dire : « *Om mani padme houm.* »

Et ceux-ci furent affranchis de la douleur et de la pauvreté.

*
* *

En ce temps-là, dans le pays voisin, appelé *Tha khob tchéma chin Djrong* (Confins du désert de sable)[1],

Le roi *Chin tchri tsenpo* dont l'âme était devenue mauvaise,

Ayant rassemblé sa cour, dit :

« O mes suivants, écoutez-moi.

Dans la grande ville du pays de Bhéta,

Le fils du roi, nommé Tchrimekundan,

A fait vœu de donner ses biens en aumônes.

Il donne à tout venant sans partialité.

Je l'ai entendu dire par tout le monde.

Dites maintenant qui de vous ira lui demander

Le *Joyau qui réalise les désirs.*

A celui-là je donnerai la moitié de mon royaume. »

Il parla ainsi.

Alors ils dirent :

« Il ne donnera pas le Joyau, mais il nous fera tuer.

Nous n'irons pas dans une contrée si lointaine. »

Et aucun ne promit.

Alors un vieux brahmane qui n'avait plus une perle de dent se leva seul et dit :

« Grand roi, puis-je aller demander le Joyau?

Rassemble le viatique, un vêtement et des bottes. »

Et le roi ayant rassemblé le viatique, le vêtement et les bottes, il l'envoya.

Alors le brahmane, ayant traversé monts et plaines, arriva au pays de Bhéta.

[1] Voir *Mthah-khob-byé-ma-ching-djrung*.

A la porte du palais, ayant appuyé son menton sur ses mains, il pleura et attendit.

Un intendant étant venu lui demander d'où il était et ce qu'il désirait,

Le brahmane répondit :

« Je suis de Chie ma chin djrong,

Je suis venu pour que le fils du roi, Tchrimekundan, me donne de la nourriture. »

Alors l'intendant demanda au fils du roi.

Et celui-ci, plein de joie, arriva à la porte du palais.

Et il dit au brahmane :

« Hélas, mon ami, tu viens de faire un long chemin.

Et tu as traversé rapidement monts et plaines.

Ton corps n'est-il pas fatigué ?

Dis ce que tu désires et qu'on aille rapidement le chercher.

Je réaliserai tous tes désirs. »

Il parla ainsi.

Et le brahmane pleura.

Ayant joint les paumes de ses mains, il dit ces paroles :

« Œil unique des créatures innombrables,

Mon pays est Tchema Djrong.

Mon roi, Chin tchri tsen po,

Est mort après trois ans de maladie,

C'est pourquoi les pauvres et les serviteurs dépérissent.

Mon nom est *Lotchreu* (Intelligence) [1].

Je suis le père d'une famille misérable.

Mes enfants entourent leur mère comme les damnés affamés de l'enfer.

Car n'ayant pas mangé, le jour, ils ont faim.

N'ayant pas assez de vêtements pour eux tous, la nuit, ils sont nus.

[1] Voir *Blo-gros*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Toi dont la miséricorde est impartiale,
Toi qui fais l'aumône à tous sans parti pris,
A nous pauvres brahmanes indigents,
O roi de Bhéta, Tchrimekundan,
Donne l'aumône qui plaît à mon cœur.
Tant que je vivrai, je répéterai la prière en six syllabes [1]. »
Il implora ainsi.

Alors le fils du roi ayant conduit le brahmane à la chambre du trésor,

Il lui donna des richesses qui assouvissent les désirs et en variétés inconcevables.

Mais le brahmane dit :
« Grand fils de roi, écoute-moi.
Je ne suis pas venu désirant ces richesses.
Je suis venu pour le Joyau qui réalise tous les désirs.
Tchrimekundan, roi de la religion,
Donne-moi le Joyau. »
Il parla ainsi.
Le fils du roi dit au brahmane :
« Brahmane Lotchreu que j'aime, écoute-moi.
Mon père ne m'a pas donné
Le précieux Joyau qui réalise tous les désirs,
Et il ne me le donnera pas dans l'avenir.
Si je donne le bien d'autrui, il me jugera.
Mais tout ce que je possède, prends-le.
Et n'aie pas espérance et crainte au sujet du Joyau. »
Il parla ainsi.
Le brahmane dit :
« O roi, écoute-moi.

Ayant beaucoup entendu parler de ta renommée pour donner des aumônes,

[1] *Om ma ni pad me houm.*

Je suis venu de loin, au prix de grandes peines.
S'il en est ainsi de l'espérance, je ne crois plus rien.
Si tu ne me donnes pas le Joyau, de bon vouloir,
Il est faux que tu donnes à autrui tout ce qu'il désire.
S'il en est ainsi de ta promesse, malheur!
Je vais repartir pour mon pays.
Je ne veux pas de tes richesses. Remporte-les.»
Il dit, et plein de colère, il partit.
Alors le fils du roi, ayant couru après le brahmane, dit:
«Ami brahmane, ne sois pas irrité.
Mais, ton cœur étant apaisé, écoute-moi.
Voici l'origine du Joyau qui réalise les désirs.
Une sirène blanche de la mer
L'a donné au Bouddha *Upagmed*.
Upagmed l'a donné à mon père.
Le roi qui commande aux hommes ne me l'a pas donné.
Si la doctrine est répandue dans le royaume,
C'est par la vertu du Joyau.
Le peuple et la maison royale augmentant en nombre
Sont l'effet du Joyau.
Dazang avec les trois mille intendants
Sont l'effet du Joyau.
La réunion de tant de gloire et de félicité
Est l'effet du Joyau.
Par lui, celui qui commande aux hommes est maître de la Fortune.
Il est l'urne précieuse d'où naissent tous les désirs.
Il a rendu les armées victorieuses de l'ennemi.
Il est le Joyau le plus rare de la Terre.
Il est la merveille des trois mille mondes.
Bien que je serai puni de mort,
Mais parce que l'aumône est selon la Doctrine,
Brahmane Lotchreu, je te le donne.»

Ayant ainsi parlé,

Il renferma la pierre précieuse dans le reliquaire du brahmane.

Il lui donna encore un éléphant.

Puis il dit ces paroles :

«Maintenant, grand brahmane, sois bon et lève-toi.

Charge promptement sur l'éléphant plein de vigueur

La pierre qui contient tout ce qu'on désire.

Car si mon père apprenait cela, il te poursuivrait.

Il reprendrait le Joyau ainsi que l'éléphant.

Et non content de te l'enlever, il te priverait de la vie.

Renonçant à la paresse, fais diligence en chemin.

Fais cela pour ton salut et pour le mien.»

Il parla ainsi.

Alors le brahmane dit au fils du roi :

«Retiens bien ceci dans ton cœur, ô fils du roi,

Tu es le seul refuge de toutes les créatures,

Tu es l'incarnation des bienheureux Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir.

Tu es la voie qui mène à la délivrance les créatures des trois mondes.

Tu es le premier de ceux qui font resplendir la doctrine du Bouddha.

Tu es le navire pour franchir le fleuve de la Transmigration.

Toi dont l'armée anéantira l'existence des six classes d'êtres,

O roi qui possèdes la force, je te salue.»

Il dit ces louanges.

Puis, ayant chargé les richesses sur l'éléphant, le brahmane partit.

Alors le fils du roi fit cette prière :

«Bodhisattvas des dix directions,

Vous tous, écoutez-moi!

Puissé-je réaliser le désir des créatures!
Et pour avoir accompli le don inspiré par le Mahāyāna,
Faites que le Joyau ne lui soit pas ravi
Et qu'il parvienne au pays barbare de Tchema[1].»
Ayant ainsi prié, le fils du roi rentra dans son palais.
Ensuite, un mois étant écoulé,
On avait appris que le Joyau donné avait disparu.
Les intendants, le peuple et les serviteurs étaient pleins d'inquiétude,
Et, réunis par groupes, ils en causaient.
Le mauvais intendant Taradzès, étant venu en préseuce du roi, parla en ces termes:
«O roi qui commandes aux hommes, écoute-moi.
Le fameux Joyau qui réalise les désirs,
Ton fils l'a donné à un ennemi indigne.
Si tu ne me crois pas, va voir le trésor et convaincs-toi.
A quoi bon un fils, si tu n'as pas le Joyau.
Ne serait-il pas juste de lui appliquer la loi?»
Il parla ainsi.
Et le roi dit ces paroles :
«Ce que tu me dis, est-ce vrai, intendant Taradzès?
Des paroles qu'on entend, la moitié est vraie, la moitié est fausse.
Il est encore temps, interroge de nouveau et examine plus soigneusement,
Intendant, et ne dis pas faussement des calomnies.
Moi-même oserais-je penser que le Joyau fût donné à un ennemi?»
Il parla ainsi.
Alors Taradzès reprit :
«Le précieux Joyau qui réalise les désirs

[1] Ou à la frontière du pays de Tchema.

Mes yeux l'ont vu donner à un ennemi.
Il est parti, donné à un brahmane étranger.
Si tu ne crois pas la vérité de mes paroles,
Je n'empêcherai pas ton héritier de donner l'aumône.
Cela m'est indifférent; fais comme il te plaira.»
Il dit, et plein de colère il partit.
Alors le roi le père, étant affligé dans son cœur,
Comme s'il avait bu la liqueur d'un poison violent,
Son visage, se couvrant d'ombre, devint noir.
Le matin, le soleil étant levé,
Il alla chez son fils.
Et celui-ci baissa la tête.
Alors le père parla ainsi:
«O mon Tchrimekundan qui as réalisé ton nom,
Dis-moi la vérité, toi qui es la splendeur du Bien.
Toi qui es né de la chair de celui qui commande aux hommes,
Et qui répand la splendeur sur neuf millions de villes,
N'as-tu pas donné à un ennemi
Le trésor précieux d'où venait la prospérité de ma race?
Tchrimekundan, réponds-moi bien.»
Il parla ainsi.
Et le fils, privé de parole, se prosterna en joignant les paumes de ses mains.
Alors le père reprit :
«Je suis maître de vingt mille grandes villes,
De soixante petits rois et de trois mille intendants,
De cinq cents Joyaux qui comblent les désirs,
De coffres remplis d'or et d'argent,
Et de trésors de toutes espèces.
Est-ce vrai que tu as donné à un ennemi le Joyau qui réalise les désirs?»
Il parla ainsi.

Alors le fils dont le cœur était sincère, ne pouvant cacher, sans donner de raison, qu'il avait donné le Joyau,

Pensa qu'il fallait dire la vérité :

« O grand roi qui commandes aux hommes, écoute-moi.

A un homme très fatigué et venant de loin,

Pauvre et privé de nourriture,

A un homme souffrant de la faim et de la soif,

A un brahmane étranger, il est vrai que j'ai donné le Joyau.

Que mon père ne soit pas irrité ! »

Il parla ainsi.

Et le père, privé de sentiment, s'évanouit.

Et toutes les femmes furent frappées d'une grande douleur.

Après un moment, le père étant revenu à lui, dit ces paroles :

« Au Nord, dans le royaume *Śibighoṣa*[1],

Est le roi puissant *A la voix grosse de cinq voix*[2].

Mais il n'a pas un joyau de semblable puissance.

Au Sud du monde est le *Pays des pierres précieuses*[3],

Mais son roi *Fameux par sa gloire infinie*[4] n'a pas un joyau de semblable puissance.

Au centre, au pays de corail *Indra Cocha*[5],

Le roi *Indrabhûti*[6] n'a pas un joyau de semblable puissance.

Il était le vase inépuisable de tous mes trésors.

Il me donnait la victoire sur les ennemis de l'extérieur.

Il est un trésor qui n'a pas de prix.

Et toi, mauvais, tu l'as anéanti.

Mon royaume est jeté au vent et va se disperser. »

Il parla ainsi.

(1) Voir *Sgra-dbyangs-chhi-bhri*.

(2) Voir *Mgnah-bdag-sgra-dbyangs-lgna-sgraï-rgyalpo*.

(3) Voir *Rin-tchhen-hbyung-baï-gling*. Ceylan.

(4) Voir *Grap-po Grags-paï mthah-med*.

(5) Voir *Bya-ru Indraï ched-cha*. Dehli.

(6) (*Rgyal-po*) *Indra-Bhudhé*.

Alors le fils dit :

« O père qui commandes aux hommes, écoute-moi.
Mon plaisir ardent est de donner l'aumône.
J'ai tenu ma promesse de donner tout ce qu'autrui désire.
Si un homme me les demandait, je donnerais sur-le-champ,
Mes fils, ma fille et mon propre corps.
Que mon père modère son amour ardent des richesses. »

Il parla ainsi.

Le père dit :

« Autrefois, au temps où il y avait le Joyau,
Mon royaume était heureux et prospère.
Maintenant que nous n'avons plus un pareil Joyau,
Mon royaume va tomber aux mains des ennemis.
Ennemi d'une vie antérieure, pourquoi as-tu fait cela,
Sans demander la permission de ton père ni l'avis de ta mère ?
Pourquoi as-tu donné le plus précieux des Joyaux à un ennemi ? »

Il parla ainsi.

Alors le fils dit :

« O Père qui commandes aux dieux, écoute-moi.
Autrefois mon père et moi nous avons fait la promesse
Que je donnerai selon mon plaisir des aumônes
A toutes les créatures pauvres et souffrantes.
N'ai-je pas dit que je donnerai en aumône
Mes enfants issus de ma chair,
Mon propre corps et même le Joyau qui réalise les désirs ? »

Il parla ainsi.

Et le père dit :

« Autrefois il était convenu que tu donnerais en aumônes
Les biens qui remplissent les désirs et les pierres précieuses,

Un trésor rempli d'or, d'argent, de cuivre, de fer, et un grenier rempli de grain,
Des chevaux, des éléphants, des buffles et tout cela.
Mais il n'a pas été convenu
Que tu donnerais en aumônes,
Ton corps et le Joyau qui réalise les désirs. »
Il parla ainsi.
Le fils dit :
« Il n'y a pas d'espoir de retrouver le Joyau.
Le miel accumulé avec tant de peine par l'abeille est sans fruit.
Bien que mon père aime ardemment les richesses,
Les richesses auxquelles l'avare est attaché sont sans valeur.
Un roi qui serait maître des richesses de l'espace,
Quand il vient à quitter ce monde pour un autre,
Il faut qu'il parte les mains vides.
Aussi ne te trompes-tu pas en aimant les richesses ?
Que mon père montre moins d'amour ardent pour les richesses,
Bien que les aimant d'un cœur avare.
Car maintenant le Joyau ne reviendra plus. »
Il parla ainsi.
Le père reprit.
« Un ennemi d'une vie antérieure a pris la forme de mon fils.
Lui qui a détruit le Joyau qui réalise les désirs,
Il était un soleil levant, et aussitôt il se couche dans le soir.
Mon royaume va être emporté par le vent.
Hélas ! voyez quel malheur ! »
Il parla ainsi.
Le fils reprit :
« Si nous nous libérons de l'avarice,

Nous réaliserons notre fin et celle d'autrui
Et le soleil de joie se lèvera de nouveau.
Pour cela reviens seulement à la religion.»
Il parla ainsi.
Et le Père reprit :
«Bien que je t'aie tenu et aimé comme mon fils,
Par amour du mal, tu as vidé mon royaume.
Puisqu'en ennemi tu as détruit le Joyau,
Je ne veux plus de toi; je te livre à la la loi.»
Il parla ainsi.
Et le roi livra Tchrimekundan aux bourreaux.
Et les bourreaux l'ayant saisi, le mirent nu.
Ils lui lièrent les mains derrière le dos,
Et ayant attaché une corde à son cou, ils l'entraînèrent et lui firent faire le tour du palais.
Cependant la princesse Mendezanmo, tirant ses enfants par la main et s'attachant aux pas de Tchrimekundan,
Arrachait ses cheveux, et ses yeux étaient pleins de larmes.
Et, pleine de douleur, elle dit ces lamentations :
«Hélas! hélas! Quelle douleur!
Mon Tchrimekundan,
Tu n'es pas mort et tu vois dès aujourd'hui la douleur de l'enfer.
L'armée des dieux ne descendra-t-elle pas?
Les Bouddhas ne montreront-ils pas leur puissance?
Qu'ils considèrent avec bonté son innocence.
Mon Tchrimekundan, tu as aimé la voie de la vertu.
Les ministres du roi ne le savent pas,
Pour te maltraiter ainsi sans pitié.
Des richesses ou du fils, ils préfèrent les richesses.
Il est impossible que cela soit conforme à la religion.
Vous qui êtes juges, êtes-vous sans pitié?
Oseriez-vous agir ainsi, même envers un ennemi?

Dieux du monde visible et Esprits des Montagnes,

Et vous qui commandez aux hommes et qui possédez la terre,

Kinnaras doués de force,

Ma douleur et celle de mes enfants,

Avez-vous assez de pouvoir pour le protéger?

Si oui, venez à son secours et nous vous le rendrons.

Hélas! hélas! Quelle douleur!

Ce que mon cœur ne peut supporter, comment mon esprit le supporterait-il?

Que ne suis-je morte avant d'avoir vu cela! »

Et, parlant ainsi, elle s'attachait aux pas de Tchrimekundan.

Et les bourreaux étaient chargés d'armes telles que :

Les flèches du Tigre Blanc [1],

L'arc du Grand Ras (?),

Et des épées,

Et des lances,

Et des catapultes sur des éléphants.

A leur vue et au son des trompes, on reste saisi de terreur.

Des bourreaux poussaient le fils par derrière,

D'autres le tiraient par devant.

Le jour, pour le donner en spectacle, ils le promenèrent autour de la ville;

La nuit, ils l'enfermèrent dans une fosse noire et le laissèrent.

Cependant tous les hommes de la ville se rassemblaient et s'affligeaient.

Zangmo et ses enfants, pleins de douleur,

[1] « Des flèches rapides comme le Cheval blanc. » Sens donné par les Tibétains qui lisent *rta* « cheval », au lieu de *lta* « tigre », et qui font du génitif une manière de comparer. (Voir texte p. 17.)

Pleuraient et se frappaient la poitrine de leurs poings.
Et la voix rauque de douleur elle dit :
« Tchrimekundan a montré le chemin de la vertu.
Aux pauvres créatures indigentes,
Plein de bonté, il servait de père.
Il donnait avec joie tout ce qu'on désirait.
Pourquoi le fruit de ses aumônes n'est-il pas mûr?
Maintenant que nous sommes dans une telle infortune,
Cela montre que notre bonheur à moi et à mes enfants est épuisé. »

Ayant ainsi parlé, elle poussa un grand cri.

Ensuite le roi ayant réuni les intendants en conseil, il leur dit :

« O intendants, vous tous, écoutez-moi.
Mon fils indigne a donné le Joyau à un ennemi.
C'est une action incroyable même quand on l'a vue;
De quelle façon faut-il le punir?
Réfléchissez bien tous, ô intendants. »

Il parla ainsi.

Alors quelques-uns dirent :

« Bien qu'il soit le fils du roi, en vertu de la loi,
Il serait convenable qu'il fût écorché vivant. »

Un autre dit :

« Il serait convenable qu'il fût assis sur la pointe d'un pal. »

Un autre dit :

« Il serait convenable de couper séparément chacun de ses membres. »

Un autre dit :

« Il serait convenable de lui arracher le cœur. »

Un autre dit :

« Il conviendrait de le saigner en le tailladant des pieds à la tête. »

Un autre dit :

« Il serait convenable qu'on le tuât en écrasant la chair et les os. »

Un autre dit :

« Il serait convenable de couper sa tête et de l'accrocher à la porte du palais. »

D'autres dirent :

« Il serait convenable de jeter le fils du roi, sa femme et ses fils dans les latrines. »

Tous ayant dit des paroles différentes, ils n'étaient pas d'accord sur la façon de tuer le fils du roi.

Alors la conscience du roi ayant été un peu touchée par le remords, il dit aux intendants :

« Mon fils a honoré la voie de la vertu.
Car il est de la race d'un Bodhisattva.
Qui oserait le tuer?
Pensez-y bien encore. »

Il parla ainsi.

L'intendant nommé Daouazampo, de grande piété et de mœurs pures, dit :

« Hélas! vous tous, ô intendants,
Quelles paroles avez-vous dites?
Le roi n'a que ce seul fils.
Sans roi, que deviendrait le peuple?
En pensant à cela, je suis accablé de tristesse,
Et je pense à fuir au bout du monde.
Grand roi, ne montre pas un cœur timide,
Il ne faut pas écouter les conseils pervers de tes intendants.
Il est la merveille de l'Univers.
Il est l'incarnation prodigieuse de Bouddha.
Ses vertus sont impossibles à dire et à concevoir.
Tchrimekundan est le couronnement de nous tous.
Et il a été traîné autour du palais.

Mendezanmo et ses fils
L'ont suivi, et, voyant son visage, ont pleuré.
Les habitants de la ville, les vieillards et les jeunes, les enfants, hommes et femmes, ayant vu tout cela, furent accablés de douleur.
Beaucoup disent : *Nous voulons sauver sa vie.*
Ayant vu ce spectacle, nous ne pouvons le tolérer.
L'ayant vu, nous demandons plutôt qu'on nous tue.
Écoutez-moi encore, intendants.
La loi de Hor et la loi du Tibet font deux.
Peut-on mettre deux selles à un seul cheval?
Pour avoir donné le joyau, il a déjà été puni.
Maintenant, veuillez le délivrer.»
Le père dit :
«Qu'on amène mon fils.»
Alors l'intendant Daouazampo se hâta vers la porte du palais.
Il défit les liens du fils du roi, lui passa sur le corps un vêtement délicat et lui mit de beaux ornements, puis, s'étant prosterné :
«Précieux fils du roi, viens au palais.»
Il dit, et Tchrimekundan délivré marcha.
Ce qu'entendant, Mendezanmo et ses enfants
Pensèrent qu'on l'emmenait pour le tuer,
Et, le visage plein de larmes, s'attachaient à lui et le retenaient.
A cette vue, Daouazampo, aussitôt accablé de tristesse
Et les yeux remplis de larmes, retourna devant le roi et dit :
«Ayant défait les liens du fils du roi, je l'ai invité à venir.
Mais Mendezanmo et ses enfants, entendant cela,
Ont cru qu'on l'emmenait pour le tuer et ne le laissent point partir.

Aussitôt j'ai été accablé de tristesse.
Pense à cela, ô roi précieux. »
Il parla ainsi.
Le roi dit :
« S'il en est ainsi, qu'on les amène tous ensemble. »
Il dit. Et l'intendant Daouazampo ayant invité le fils du roi et sa femme à venir, ils entrèrent dans le palais.

Tchrimekundan, son épouse et les enfants, s'étant prosternés, se tinrent devant leur père.

Alors le roi dit :
« Un ennemi d'autrefois a pris l'apparence de mon fils.
Tu as donné mon précieux Joyau à un ennemi.
Tu as ruiné mon trésor.
Et tandis que l'ennemi est joyeux, moi je suis perdu.
Pour répondre de tant de méfaits,
Pour avoir réalisé tant de desseins,
Tu iras à la grande montagne des démons
Appelée *Hachan Kengen Tchropa.*
Tu y resteras douze ans.
Pars dès maintenant et ne demeure plus dans ce pays. »
Il parla ainsi :
Et le fils dit :
« O père, qui commandes aux dieux, écoute-moi.
Ne pas régner selon la religion est une faute de roi.
Comme mon père montre peu de pitié pour moi,
Il m'a livré à de vils bourreaux.
Et les bourreaux m'ont frappé aux jointures de tous mes membres.
Ils m'ont déchiré avec des pointes de fer.
Ils m'ont entraîné comme un cheval sauvage, avec un lasso.
Les bourreaux m'entouraient comme un ennemi.
Ils me montraient à la foule comme un sabre de héros.
Ils m'ont mis nu comme un cadavre.

En vérité j'ai fait ainsi le tour de la ville.

La nuit, ils m'ont poussé dans une fosse comme un voleur.

Les armes ont plu sur moi comme sur un dangereux malfaiteur.

Telles furent les souffrances que j'ai endurées.

Aucune autre créature n'a souffert ainsi.

Je ne veux pas des richesses trompeuses.

Moi-même je demande à partir ainsi que l'a ordonné mon père.

Que mon père et ma mère demeurent en paix.

Et que le peuple soit heureux! »

Il parla ainsi.

Le fils du roi, sa femme et ses enfants retournèrent dans leur palais.

Et, après avoir donné en aumônes les richesses qui leur restaient, ils se préparèrent à partir pour la montagne des démons appelée Hachan.

Quand l'assemblée des intendants fut renvoyée,

Chacun des soixante petits rois offrit une monnaie d'or.

Chacun des trois mille intendants offrit une monnaie d'argent.

Quatre-vingt-dix mille sujets lui offrirent des chevaux et des éléphants.

Mais le fils du roi donna toutes ces richesses en aumônes.

Et il ne lui resta plus une seule richesse dans les mains.

Après cela, il dit à Mendezanmo :

« Mendezanmo, écoute-moi :

Ainsi que mon père l'a ordonné, je pars pour le mont Hachan.

Toi et tes enfants, retournez

Au palais de ton père, dans le pays de Pématchan.

Et soyez heureux, ô vous, purs compagnons de mon cœur.

Demeurez en bonne santé pendant douze ans.

Et souhaitons que je vous retrouve un jour,
Vous quatre et le peuple des sujets.»
Il parla ainsi.
Mendezanmo, s'étant prosternée, dit au fils du roi :
«O saint fils du roi, si je suis séparée de toi,
Comment oserais-je aller à Pématchan?
Si toi, le roi, tu vas au mont Hachan,
Comment, mère et enfants, pourrions-nous demeurer?
Nous étions unis dans le bonheur, comment serions-nous séparés dans l'infortune?
Comment en supporter seulement la pensée?
Emmène-nous partout où tu iras.»
Elle parla ainsi.
Et le fils du roi reprit :
«Zanmo, ne parle pas ainsi.
Au pays du bonheur, dans ta patrie heureuse,
Sont ton père et ta mère à qui demander conseil.
Tu as ces trois enfants à qui donner tes soins.
Tu auras des serviteurs et des servantes pour faire les travaux de la vie.
Tu auras des compagnes en harmonie avec ton âme.
Sur des tapis de *pantseli* [1] et de lotus,
Si tu as faim, tu mangeras des nourritures exquises,
Si tu as soif, les nectars couleront sans fin.
Si l'ennui te gagne, tu auras des chants et des danses.
Tandis qu'au mont Hachan Kengem,
Il n'est que les fruits de la terre pour la faim et il n'est que l'eau des sources pour la soif.
Il n'est que les feuilles des arbres pour se vêtir,
Et que l'herbe pour s'étendre.

[1] Mot sanscrit(?) : vêtement à cinq couleurs dont sont vêtus les dieux et déesses.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Comme compagnons de tristesse, on n'a que les oiseaux et les bêtes sauvages.

Le jour il n'y a pas d'hommes, la nuit il y a la foule des fantômes.

C'est le séjour de la terreur.

Jour et nuit, la neige et la pluie tombent continuellement

Ce n'est pas une terre où tu puisses demeurer.

Attends-moi dans le palais et je reviendrai vite.»

Il parla ainsi.

Alors Mendezanmo, lui prenant la main, dit :

«Si tu ne m'emportes avec toi,

Aujourd'hui même Zanmo mourra.

Sans toi, à qui me confier?

Ne fais pas cela, mais emporte-moi.»

Elle parla ainsi.

Et le fils du roi dit :

«Zanmo, écoute-moi.

J'aime à donner des aumônes.

A celui qui me les demanderait, je donnerais mes fils et ma petite fille.

A celui qui le désirerait, je donnerais mon propre corps.

Pour empêcher que je vous donne en aumône,

Mère et enfants, restez ici.»

Il parla ainsi.

Et Zanmo implora :

«Grand fils du roi, écoute-moi.

Emmène-moi pour t'aider à donner l'aumône.

Car si tu me donnes ainsi que mes enfants,

Je me soumettrai à ta volonté.

Ne parle pas ainsi, mais emmène-moi par la main.»

Elle parla ainsi.

Alors le fils du roi ayant consenti à emmener Zanmo et ses enfants.

Il alla en présence de sa mère Vertueuse et Bonne, et, s'étant prosterné, il dit :

« O mère des bienheureux du passé, du présent et de l'avenir,

Douée des quatre attributs infinis et des dix vertus transcendantales,

Mère du fruit parfait qui comble tous nos besoins,

O ma mère, écoute-moi.

J'ai donné à un ennemi le Joyau qui réalise les désirs.

Mon père, plein de colère, m'a puni.

A la montagne des démons Hachan Kengem,

Pendant douze ans, je vais en exil.

Que, pendant ce temps, aucun malheur ni aucune maladie subite n'arrivent à la longue vie de ma mère.

Et si je ne meurs pas,

Prions que la mère et le fils soient bientôt réunis. »

Il pria ainsi.

Et la mère, privée de sentiment, s'évanouit.

Après un moment, ayant repris ses sens,

Et saisissant la main de son fils, elle dit, les yeux pleins de larmes :

« O mon Tchrimekundan,

D'abord je suis la mère qui t'ai enfanté.

Toi qui es comme mon propre cœur, après m'avoir quittée,

Se peut-il que tu partes pour une montagne terrible ?

Si tu vas au mont Hachan pour douze années,

Pendant douze années je ne pourrai vivre.

Sans toi, à qui confierai-je mes pensées ?

Je suis vieille et tu me quittes, hélas !

A quoi pense ton père ?

Quand il n'avait pas de fils, sa douleur était inconcevable.

Par l'offrande des sacrifices d'un grand prix qu'il a offerts au ciel,

Par le fruit des aumônes qu'il a données sur terre,
J'ai eu un fils remarquable.
Alors qu'il fait l'espoir de tous les hommes,
Pourquoi l'exiler sur une terre lointaine?
Il eût mieux valu qu'il ne fût pas né.
Avant sa naissance, on le désirait;
Maintenant qu'il est né, on le punit ainsi.
Le roi n'est-il pas possédé d'un démon?»
Elle parla ainsi.
Alors le fils dit :
«Ma mère, ne pleure pas.
Pour tous les êtres des trois mondes,
La loi est que ce qui est uni soit séparé.
Ma mère me chérit dans son cœur,
Je suis né de sa chair et de son sang.
Quand je reviendrai à la fin de ma peine,
Nous serons dans cette vie de nouveau réunis.
Si nous ne sommes pas réunis dans cette vie,
Puissions-nous l'être dans le pur séjour de l'au-delà!»
Il pria ainsi.

Et la mère, portant à son front la main de son fils, pleura longuement.

Et le fils aussi, montrant sa tendresse, pleura longuement.

Alors la mère pensant qu'il n'était pas glorieux de pleurer quand son fils allait partir pour un long chemin,

Elle sécha ses larmes, et s'étant prosternée vers les dieux des dix directions,

Elle dit cette prière :
«Bouddhas, Arhats et Bodhisattvas,
Les quatre puissants Protecteurs du monde,
Tous les dieux des richesses qui allez dans l'espace,
Vous tous, écoutez-moi!

Quand mon fils sera en chemin,
Conduisez-le par les chemins libres de dangers.
Tandis qu'il franchira rapidement monts et plaines,
Qu'il ne soit pas épuisé de fatigue et de douleur.
Quand il demeurera au mont Hachan des démons,
Qu'il trouve une maison divine.
Quand il mangera les fruits froids de la terre,
Que ceux-ci se changent en nourritures exquises et en nectar.
Quand il puisera de l'eau pour étancher sa soif,
Que celle-ci se change en intarissable ruisseau de lait.
Quand il se vêtira de feuilles et s'étendra sur la mousse,
Que celles-ci soient du *pantseli* et des lotus.
Quand les bêtes féroces pousseront leurs rugissements terribles,
Que son oreille entende un murmure de prières.
Que la clameur des torrents dans les vallées profondes
Devienne le murmure de l'*Om mani padme houm.*
Quand la chaleur le brûlera au fond des défilés,
Que les filles des dieux lui viennent faire de l'ombre.
Quand il vivra sur la montagne déserte et pleine de frayeurs,
Que les Bouddhas viennent le consoler.
Si son corps est frappé de maladie,
Que les remèdes et la guérison surviennent miraculeusement.
Enfin, que dans tous les lieux,
Il ne souffre pas de douleur mais goûte un bonheur sans mesure.
Que ses malheurs prennent fin et que la bonne fortune le comble.
Que son esprit s'étende comme la ramure de l'arbre des désirs.
J'ai prié sincèrement par mon cœur

Que nous puissions, la mère et le fils, être bientôt réunis.»

Elle pria ainsi.

Alors le fils du roi, sa femme et ses enfants partirent pour le mont Hachan des démons.

Le fils du roi avec deux chevaux pour traîner son char,

La mère et les enfants ayant également un char et deux chevaux,

Trois éléphants portant le viatique,

S'avancèrent sur le chemin.

Alors les quinze cents épouses à la suite de Zanmo,

Les soixante petits rois à la suite du roi *Zampo*,

Les trois mille ministres à la suite de Daouazampo,

Toute la cour des serviteurs à la suite du premier valet *Magnifique*[1], faisant entendre des lamentations, l'accompagnèrent à une grande distance.

Quand ils eurent franchi beaucoup de monts et plaines,

Le fils du roi leur dit :

«Ma mère et vous, ô femmes,

Rois vertueux et vous, ministres,

Sujets et serviteurs à la suite de *Magnifique*,

Il est bien que vous m'accompagniez avec amour sur une longue distance,

En franchissant les monts et les plaines.

Cette séparation après l'union harmonieuse,

Est la preuve que les composés ne sont pas durables.

Cela est certain dans mon esprit.

Maintenant retournez dans votre pays.

Conformément à la religion de votre pays,

Et parce que vous mourrez, donnez votre vie en aumône.

C'est pourquoi ayez confiance en les trois Ratnas

Et méditez que votre lama vous bénit.

[1] (*Khyim bdag*) *Dpal ldan.*

Honorez les dieux protecteurs qui parcourent l'espace et éloignent les dangers.

Dans douze ans, si je suis en bonne santé,

Prions que je revienne dans ma patrie et que nous soyons de nouveau réunis;

Que si nous ne nous rencontrons pas dans cette vie,

Nous nous retrouvions dans la bienheureuse patrie de l'au-delà.»

Il parla ainsi.

Alors tous les assistants, faisant entendre des lamentations et s'étant prosternés, s'en retournèrent.

Et Gedanzanmo, la mère, portant à son front la main de son fils, dit :

«O mon Tchrimekundan,

Autrefois, tu étais mon propre cœur dans ma poitrine à moi infortunée.

C'est mon cœur arraché qui va en exil sur une montagne terrible.

Aujourd'hui je suis séparée de mon cœur.

Et en ce moment le soleil qui me réchauffait décline et disparaît.

Désormais à qui confier mes pensées?

Le roi a écouté les mauvais conseils des ministres.

C'est pourquoi il a osé ordonner cette peine détestable.

Maintenant mon bien-aimé fils, va.

Ne sois pas affligé un seul instant.

Je te donne un amour éternel.

Peut-être serons-nous réunis de nouveau dans cette vie.

Si nous ne nous revoyons pas ici-bas,

Puissions-nous nous retrouver sur la route sainte de l'au-delà!»

Elle dit, et pleurant elle s'en retourna.

Alors le fils du roi et son épouse, étant arrivés au sommet

d'une colline, regardèrent en arrière, et ils virent les hommes qui étaient déjà loin.

*
* *

Comme Tchrimekundan et son épouse allaient sur le chemin, voici venir trois mendiants qui leur demandèrent l'aumône.

Le fils du roi, plein de joie, leur dit :

« Les éléphants précieux sont bons pour le voyage.

Ils sont du pays aux richesses inestimables.

Et ils me sont chers.

Brahmanes, n'ayez plus de souci,

Je vous les donne en aumône. »

Ayant dit, il donna.

Comme il était reparti, cinq mendiants arrivèrent demandant l'aumône.

Le fils du roi se réjouissant donna les chevaux qui traînaient les chars.

Alors le fils du roi, repartant sur le chemin, marcha en tête.

Les enfants venaient après lui,

Et Mendezanmo, portant une petite charge de nourriture, suivait derrière.

En chemin ils arrivèrent au pays verdoyant de *Néousing* (Prairie), où se voyaient beaucoup de fleurs,

Une haute montagne dont le sol était vierge,

Une rivière plaisante, des bêtes sauvages et des oiseaux qui se jouaient.

Le père, la mère et les enfants se reposèrent en ce lieu sous l'ombre d'un palmier.

Cependant Mendezanmo étant allée à la rivière,

Et ayant bu un peu d'eau, elle regarda autour d'elle, et voyant qu'il n'y avait pas d'hommes mais des bêtes sauvages qui se jouaient, son âme fut remplie d'inquiétude.

Et elle parla ainsi :

« Hélas, partout où vont les regards,

Il n'y a pas d'hommes dont le commerce plaît à l'âme,

Mais des bêtes sauvages qui se jouent, dont la vue remplit le cœur d'inquiétude.

Alors qu'on n'a que l'eau pour étancher la soif,

Les richesses amassées ne servent plus de rien.

Je n'avais pas pensé que ce serait ainsi.

Tel est le destin néfaste produit par les existences antérieures. »

Elle dit ainsi.

Il vint à la pensée du fils du roi :

« Zanmo est affligée à cause de ce pays désert.

Il m'est ordonné d'aller plus loin encore, où sera grand le danger de la route et des bêtes féroces; il faut qu'elle s'en retourne. »

Pensant ainsi, il dit :

« Mendezanmo, écoute-moi.

Je dois faire encore un long chemin.

Par monts et plaines il y aura des épreuves sans nombre.

Et des bêtes féroces redoutables.

De plus, le pays ne conviendra pas pour que tu y demeures.

Dès lors n'est-il pas bon que tu retournes? »

Il parla ainsi.

Et Zanmo, s'étant prosternée :

« O grand roi, écoute-moi.

Les paroles que j'ai dites étaient inconsidérées.

Sans toi à qui me confier?

Comment oserais-je me séparer de toi?

Emmène-moi sans hésiter partout où tu iras. »

Elle dit et ils partirent.

Au pays verdoyant de Néousing ils se reposèrent.

Alors Mendezanmo était pleine de douleur, et, pour que le fils du roi ne l'entendît pas, elle disait tout bas :

« Ce pays de prairies a changé la couleur de nos vêtements.

Il n'y a pas d'hommes, mais les abeilles chantent et dansent en se jouant,

Et les chants de toutes sortes d'oiseaux retentissent.

Partout où je regarde, je vois des sujets de tristesse.

Alors que nous allons en exil,

Le royaume de Bhéta est-il prospère? »

Elle dit et ils repartirent.

Sur une haute montagne plaisante à l'âme, l'herbe étant nette, les fruits abondants et les bêtes sauvages se jouant,

Zanmo dit :

« Grand fils du roi, écoute-moi.

Voici un pays aimable orné de fleurs brillantes,

Un torrent dont l'eau est pure et le murmure harmonieux,

Des fruits abondants et des bêtes sauvages qui chantent et dansent en se jouant.

Ce lieu n'est-il pas parfait pour y demeurer? »

Elle parla ainsi.

Le fils du roi répondit :

« L'ordre que mon père m'a donné en châtiment

N'est pas de rester ici, mais d'aller au mont Hachan. »

Il parla ainsi et ils repartirent.

Mais les trois enfants, fatigués de la route, restaient en arrière.

Alors le fils du roi dit cette prière :

« Dieux tutélaires qui allez dans l'espace, ayez pitié.

Puissants Dieux tutélaires de ma patrie,

Entendez ma prière et venez à mon secours.

Il faut que je marche rapidement.

Mes jambes peuvent aller,

Mais ces jeunes enfants ne peuvent marcher.

Que la montagne des démons se rapproche! »

Il dit et la montagne se rapprocha de cinq lieues.

Étant repartis, ils arrivèrent au pays de *Lon den Yo-ouaï-tshel*[1] (Forêt agitée par le vent);

De là ils parvinrent à *Khatchhé pémé tshel*[2] (Jardin des lotus multicolores);

De là ils parvinrent à *Dagpa pémé tshel* (Jardin des lotus immaculés).

Et là, les lotus ravis souriaient.

Mendezanmo leur dit :

« Vous qui êtes nés de l'eau et que l'eau ne touche pas,

Vous souriez de joie, lotus qui êtes ornés d'étamines.

Vous saluez de vos étamines jointes comme des mains au-dessus de vos têtes,

Puis, vous étant relevés, vous balancez vos tiges et dansez une danse. »

Ensuite, étant repartis, ils arrivèrent à *Zang ling pel gyi heu.*

Là, survinrent trois pauvres brahmanes qui, s'étant prosternés, demandèrent l'aumône au fils du roi.

Le fils du roi leur dit :

« Soyez les bienvenus. Mais je n'ai rien à donner. Que donnerais-je? »

Les brahmanes répondirent :

« Donne-nous tes trois enfants. »

Le fils du roi leur dit :

« Ces enfants sont petits et ne pourront vous servir.

N'avez-vous pas pitié de les séparer de leur mère? »

Les brahmanes répondirent aussitôt :

« Il n'est pas sujet de les tuer car nous avons pitié.

Mais qu'ils nous soient confiés comme serviteurs. »

[1] *Rlung-ldan-gyo-baï-tshla.*

[2] *Kha-tchhé-padmaï-thsla.*

Alors le fils du roi pensa :

« J'ai fait vœu de donner tout ce qu'on désire; il faut que je donne.

Mais Mendezanmo est inquiète et fera obstacle. »

Pensant ainsi, il dit :

« Zanmo, va chercher des fruits de la forêt pour ces voyageurs. »

Et Zanmo alla chercher des fruits.

Par la grâce de la Fortune et non par le fait de l'homme, il n'y avait pas de fruits tombés près de là, et elle dut aller au loin.

De sorte que le fils du roi, prenant la main de ses trois enfants, leur dit ces paroles :

« Vous trois qui vous nommez *Doué de qualités, Bon et Noble, Bonne et Belle,*

Pour un long temps notre vie commune est aujourd'hui finie.

Le jour est venu de nous séparer après la douce union.

C'est la preuve que l'union n'est pas durable.

Mon amour pour vous n'est pas moindre.

Tous les êtres des six classes

Sont réunis, puis séparés, ô mes enfants!

Ne chérissez plus votre père, ne pensez plus à votre mère.

Allez pour satisfaire le désir des brahmanes.

Un temps viendra où parents et enfants seront de nouveau réunis. »

Il dit et donna ses enfants.

Et les brahmanes, les ayant saisis, les emportèrent.

Alors les enfants, regardant si leur mère par chance ne revenait pas, tiraient en arrière. C'est pourquoi les brahmanes les lièrent, à un arbre et, levant leurs vêtements, les frappèrent avec des épines. Le fils du roi, se couvrant la tête pour ne pas voir, pleurait. Les enfants appelaient : Mère! Mère! en pleurant.

Alors *Doué de qualités* parla ainsi :

« D'abord laissez-nous saluer notre père.

Père et roi, pour une grande cause

Tu veux nous donner.

Selon ton ordre nous partirons.

Mais je souffre dans mon cœur de n'avoir pas embrassé ma mère qui est pleine de grâces et de miséricorde.

Mais s'affliger ne sert de rien ; mon père et ma mère, soyez heureux ! »

Ayant dit, il pleura.

Ensuite *Bon et Noble* parla ainsi :

« Mon père a fait vœu de donner tout ce qu'on désire.

S'il avait refusé, il aurait violé sa promesse.

Pour satisfaire son désir, je partirai.

Mais avant de partir, je n'ai pas embrassé ma mère et je souffre dans mon cœur.

Nous reverrons-nous dans cette vie ?

Si nous ne sommes pas de nouveau réunis ici-bas,

Puissions-nous nous retrouver dans la bienheureuse patrie de l'au-delà ! »

Ayant dit, il pleura.

Puis *Bonne et Belle* parla ainsi :

« Et moi je suis belle par le corps comme le plumage d'un paon.

Père et mère, qui êtes deux arbres protecteurs,

Vous voulez que je suive en servante des brahmanes de méchante race.

Si telle est la volonté de mon père, je partirai.

Mais ma mère qui m'a soignée et nourrie de son lait,

Je ne l'ai pas embrassée et je souffre dans mon cœur.

Si nous ne nous revoyons pas en cette vie,

Puissions-nous nous retrouver dans l'au-delà ! »

Ayant dit, elle pleura.

Et leur père, versant des larmes, dit ces paroles :

« O mes enfants, vous êtes mon propre cœur dans ma poitrine.

Ma douleur est d'être séparé de mon cœur.

Puisque ce don est selon la religion,

Soyez magnanimes et ne pleurez pas.

Saints, Dieux et Joyaux, qui êtes compatissants,

Pendant que les enfants seront en chemin,

Faites qu'ils ne rencontrent ni maladie soudaine ni accident !

En vertu de ces paroles sincères que j'ai dites,

Faites que parents et enfants soient bientôt réunis ! »

Il parla ainsi.

Et les trois enfants furent emmenés par les brahmanes.

Après avoir cheminé une longue distance, ils se séparèrent pour être emmenés chacun de son côté vers des contrées différentes.

Cependant Mendezanmo, ayant ramassé des fruits de la forêt, revenait.

Et comme les enfants et les brahmanes n'étaient plus devant le fils du roi, elle pensa :

« Il a donné nos enfants aux brahmanes. »

Et, venant à en être certaine, elle tomba sur la terre et jeta ces cris de douleur :

« Mes enfants resplendissaient comme la lumière du jour,

Et voilà que, les nuages s'étant amoncelés,

La mauvaise grêle a brisé ma jeune moisson.

Saints, dieux tutélaires qui habitez l'espace et possédez la force,

Dieux lares de mon pays qui êtes revêtus de puissance,

Cela s'est fait en un moment, comme d'une chose éphémère.

Ah ! Pourquoi avez-vous dispersé mes enfants avec cette hâte ?

Ces trois enfants appartenaient à mon cœur dans ma poitrine ;

Et sans qu'ils soient morts, je ne les verrai plus.

Maudit, toi et les brahmanes, puissiez-vous répondre

De la douleur de la mère et des enfants! »

Ayant ainsi parlé, elle s'évanouit de douleur.

Alors le fils du roi pensa :

« Je suis touché de compassion pour elle. »

Et il lui versa de l'eau sur les seins et elle reprit le sentiment.

Alors il dit :

« Femme, écoute-moi.

As-tu oublié mon serment?

Quand nous sommes partis de Bhéta pour la montagne des démons,

Ne te l'ai-je pas dit?

N'ai-je pas dit que j'aimais à donner l'aumône,

Qu'à celui qui les demanderait, je donnerais mes enfants et leur mère?

Et tu as répondu que tu ne ferais pas obstacle à mes aumônes,

Mais que tu m'aiderais pour atteindre ensemble la sainteté.

Et cette promesse étant faite, nous sommes aussitôt partis.

Mais, puisque tu es maintenant affligée,

Qu'il me faut aller par delà nombre de monts et plaines,

Et que je n'ai plus que toi à aimer,

Ta douleur trouble mon cœur. »

Ayant dit, il versa des pleurs.

Alors Mendezanmo lui essuya ses larmes et elle dit :

« Grand fils du roi, pardonne-moi.

Avant qu'ils ne partent, je n'ai pas embrassé mes enfants.

C'est pour cela que j'ai pleuré par amour.

Je n'ai pas voulu troubler ton cœur.

Mes trois beaux enfants qui sont à moi comme mon cœur,

Les brahmanes les ont dispersés.

Quand j'y pense, mon âme est pleine de douleur.
A tes paroles je ne ferai jamais plus obstacle.
J'accomplirai tous tes désirs.
Maintenant allons. Je marcherai la première.»
Elle dit et ils repartirent.
Pleins de tristesse, ils arrivèrent dans une forêt riche en fruits.
Zanmo en recueillit et les offrit au fils du roi.
Et le fils du roi en mangea.
Les fruits étaient savoureux,
Et le fils du roi, tenant des fruits dans sa main, parla ainsi :
«Ces fruits sont savoureux,
Ils sont suaves au goût et en manger est délectable.
Si nos enfants étaient là, je leur en donnerais.
Mais comme ils ne sont pas là, mon cœur est affligé.»
Disant cela, il regarda Zanmo.
Et celle-ci pleurait.
Alors il dit :
«Quelle parole n'échappe pas à la bouche de l'oisif?
Quand on ne réfléchit pas, n'importe quelle idée vient à l'esprit.
Mais quand on réfléchit, l'image qu'on se fait n'est-elle pas trompeuse?
C'est pourquoi, Zanmo, mange aussi des fruits.»
Il dit et ils continuèrent.
On rapporte qu'ils rencontrèrent alors un grand fleuve
Dont l'étendue et la profondeur étaient considérables ;
Le fils du roi fit cette prière :
«Saints, dieux tutélaires qui habitez l'espace et qui êtes compatissants,
Dieux lares de mon pays qui possédez la puissance,
En vérité vous devez m'assister.
Faites notre route à travers ce fleuve.

Si je suis arrêté par lui,

Je transgresserai l'ordre de mon père.

La voie vers la sainteté future est de l'autre côté de ce fleuve.

Je vous prie de me livrer passage à travers ces eaux.»

Il parla ainsi.

Et l'eau arrêtée se sépara; montant en amont, baissant en aval, elle laissa un chemin libre.

Ensuite, il vint à la pensée du fils du roi que, l'eau formant un lac en amont, causerait de grands dommages à beaucoup de créatures, et il dit:

«Maintenant, flots, reprenez votre course primitive.»

Il dit et l'eau poursuivit son cours ordinaire.

Ensuite, étant repartis, ils arrivèrent au pays nommé *Lun den yo ouaï tchrang*[1] (Défilé agité par le vent).

Indra le roi des dieux

Prit la forme de deux brahmanes,

Voulant éprouver si la charité de Tchrimekundan était affectée,

Ou si elle était sincère.

Étant venus à lui, ils lui demandèrent l'aumône.

Mais lui pensa: «Dans ce lieu, quel homme pourrait venir, s'il ne cache un être surnaturel?»

Puis il dit:

«D'où venez-vous? Je n'ai rien à donner. Que vous donnerai-je?»

Les brahmanes répondirent:

«Nous sommes du pays nommé *Là-bas*.

Nous n'avons ni femme ni serviteurs et nous sommes misérables.

Donne-nous ton épouse.»

[1] Voir *Rlung-ldan-gyo-baï phrang*.

Le fils du roi pensa :

« Si je ne donne pas Zanmo, mes aumônes antérieures n'ont plus de sens.

Si je la donne, maintenant que nous sommes ensemble parvenus au loin, la séparation l'accablera de douleur.

Alors, pensant à tort qu'il la donnerait, il dit à Mendezanmo :

« O Mendezanmo qui charmes mon cœur,

C'est en récompense de toutes les existences antérieures que nous avons acquis la condition d'homme.

A cause de la religion, je vais te donner.

L'essence de la doctrine est le don des richesses.

Mais à cause de notre longue union, mon âme est timide.

Cette fois, Zanmo, si tu ne vas pas,

Ma charité sera finie,

Et il est certain que tu n'obtiendras pas le bonheur dans l'au-delà.

Va pour accomplir les désirs des brahmanes,

Et agis envers eux comme envers moi.

Tu occuperas toujours le centre de mon cœur, ô toi qui charmes mon âme. »

Ayant dit, il la donna aux brahmanes.

Et Zanmo dit alors :

« Si tu me donnes aux brahmanes, il n'y aura personne pour te suivre et te servir. Ne me donne pas. »

Le fils du roi répondit :

« Zanmo, ne parle pas ainsi, mais écoute-moi.

J'ai fait vœu de donner tout ce qu'on désire.

Ne fais pas obstacle à ma charité.

Aide-moi à acquérir la sainteté.

Ne pense pas à moi et va servir les brahmanes.

C'est en faisant cela que tu me serviras. »

Il parla ainsi.

Alors Zanmo versant des pleurs consentit à partir.

Puis le fils du roi dit aux brahmanes :

« Brahmanes, écoutez-moi.

Mendezanmo a été la compagne fidèle du meilleur temps de ma vie.

Elle est fille de lignée royale.

Elle est experte aux mets suaves et de saveur délicate.

Cette Mendezanmo qui est belle et qui charme le cœur.

Brahmanes, je ne la veux pas, emmenez-la. »

Il parla ainsi.

Les deux brahmanes emmenèrent Zanmo, et, quand ils eurent marché cent pas,

Ils revinrent et, saluant le fils du roi, ils lui dirent :

« C'était une badinerie, ô roi qui commandes aux hommes.

O merveille ! Tes œuvres ont donné un sens à ta vie.

O vraiment charitable, noble et grand roi qui commandes aux hommes.

Tu aurais la force de donner ton propre corps.

Nous te saluons fils du roi qui peux tout. »

Ils dirent ces louanges.

Et le fils du roi répondit :

« Quand j'ai donné une fois, je ne reprends pas.

Ainsi emmenez-la. »

Alors les deux brahmanes se montrant sous leur forme de dieux :

« Grand fils du roi, nous avons voulu éprouver la vérité de ton amour.

Nous ne voulons pas ta noble épouse. »

Ils dirent, et le roi des dieux leva les yeux au ciel.

Et aussitôt, l'assemblée des dieux l'ayant ordonné, le désert se changea en un vaste campement de nomades.

Et le peuple vint rendre hommage au fils du roi et à son épouse.

Alors, Indra, qui commande aux dieux et aux hommes, se prosterna et dit :

« O toi qui commandes aux dieux et aux hommes, et toi, noble princesse,

Dédaignant cette vie, vous accomplissez des œuvres en vue de l'au-delà.

Bouddhas que rien ne surpasse dans la voie de la délivrance,

Torches prodigieuses qui éclairez l'univers,

O saints, devant vous je me prosterne.

O vous qui n'avez pas d'égaux dans le monde, soyez heureux ! »

Il parla ainsi.

Ensuite le fils du roi et son épouse, étant arrivés sur une petite montagne, regardèrent en arrière.

Et le campement de nomades, comme l'arc-en-ciel qui se dissipe, s'évanouit peu à peu.

Comme ils étaient repartis, ils rencontrèrent un enfant blanc qui tenait un chapelet de perles blanches.

Et l'enfant leur dit :

« Grand fils du roi, quand tu seras arrivé à une lieue d'ici environ, le dieu Brahma paraîtra sous forme humaine et il créera une grande ville. Et là, il te nourrira pendant sept jours. »

Alors le fils du roi et son épouse repartirent.

Et le dieu Brahma ayant pris la forme d'un nain, il leur dit :

« Grand roi, veuille te reposer dans ce lieu.

Je t'offre de jouir de ma demeure,

De mes esclaves et serviteurs, hommes et femmes.

Abandonne la punition que t'a infligée ton père.

La montagne des démons est une contrée mauvaise.

Il y a des fantômes malfaisants et des bêtes féroces.

Il est impossible de les affronter, et à les entendre, on est saisi de crainte.

La terre y est âpre, la montagne est noire et la terreur y habite.

Fils de roi, ne va pas là-bas. »

Il parla ainsi.

Le fils du roi répondit :

« Le trésor de mérites accumulés pendant mes vies antérieures est inépuisable.

Tu crois aux œuvres de la blanche vertu.

C'est pourquoi tu me reçois avec honneur.

Si je cède au désir ardent,

L'œuvre de ma vertu ne sera pas grandie, mais brisée.

Surtout l'ordre que mon père m'a donné,

Si je l'enfreins,

Je violerai mon serment.

C'est pourquoi il faut que je parte maintenant. »

Il dit et partit.

Et la ville, comme la buée sur un miroir, s'évanouit.

Alors le fils du roi dit : « Voilà que mes prières aux Ratnas ont porté leurs fruits. »

Comme ils allaient toujours, ils entrèrent dans une noire et dense forêt que l'ombre emplissait de tristesse, et ils ne savaient où aller,

Quand ils rencontrèrent un ermite dont les cheveux étaient liés au sommet de la tête,

Dont la barbe et les sourcils étaient bruns,

Et qui brandissait un tambourin en crânes et une trompette en fémur.

Il leur dit :

« Audacieux, qui es-tu ?

Et quel est ton pays ?

Où veux-tu aller ?

Quel est ton nom ?

A cinq lieues d'ici est le mont Hachan des démons, aux vallées rudes et sauvages.

Un caillou gros comme un grain de sel projette une ombre longue comme un grand pin.

Les plantes vénéneuses y abondent.

Les lacs bouillonnent en vagues empoisonnées, et les serpents venimeux soufflent une haleine noire, épaisse comme l'écume.

Des fantômes malfaisants, se rassemblant le jour comme la nuit, te tueront.

De plus, il y a les bêtes féroces, les lions, les tigres, les singes et les ours.

Et ces bêtes féroces, si elles sentent l'odeur de l'homme, elles deviennent furieuses et te dévoreront.

Les entrevoir seulement est terrible et c'est le pays de l'épouvante.

Et avant d'y atteindre, la route est pleine de dangers et d'épreuves inconcevables. »

Il dit et le fils du roi répondit :

« Je suis le fils du roi, nommé Tchrimekundan.

Je viens du pays de Bhéta.

Et je vais au mont Hachan des démons. »

Il parla ainsi.

L'ermite dit :

« O fils du roi, nommé Tchrimekundan, j'ai entendu dire autrefois que tu donnais en aumônes tout le royaume.

Et voilà que je te vois ; c'est pour moi un grand bonheur.

A une lieue d'ici est le fleuve *Kara*.

Si on continue en le laissant à droite,

Il y a un secret sentier de bêtes sauvages ; c'est lui qu'il te conviendra de suivre.

Puissions-nous nous retrouver dans la vie de l'au-delà ! »

Ayant dit, il disparut.

Comme ils étaient repartis, dans une grande forêt privée de soleil, les fantômes malfaisants étaient visibles en plein jour et les bêtes féroces accourant poussaient des rugissements terribles.

Et l'eau empoisonnée retentissait, venant à gros bouillons.

Alors Zanmo, saisie de crainte, parla ainsi :

«Eh quoi! Quel est donc ce pays
Où l'on voit les monstres et les fantômes en plein jour?
Ils font des prodiges et des transformations.
C'est comme la cité du dieu de la mort et des démons.
Je vois des tigres, des lions féroces
Et des orangs-outangs avides qui découvrent leurs crocs.
Et je suis effrayée de l'eau empoisonnée dont les vagues bouillonnent.
Et comme il n'est plus temps de les éviter,
Nous sommes jetés en présence de l'impermanence de notre vie[1].
Saints, dieux et précieux Joyaux,
Guidez-nous tous deux!»

Elle parla ainsi.

Et le fils du roi pensa dans son cœur :

«Zanmo est effrayée.» Puis il dit :

«Fantômes, Esprits et Sirènes perfides,
Kiṃnaras qui êtes les maîtres puissants de la terre,
Tigres, lions, chiens sauvages, loups,
Orangs-outangs et bêtes féroces,
Soyez un moment attentifs et écoutez-moi.
Si c'est moi que vous considérez,
N'épargnez ni mon corps ni ma vie.
Mais pour le bonheur de Mendezanmo,

(1) C'est-à-dire : «Nous allons mourir.»

Ne soyez pas malfaisants et ne faites pas violence.

Soyez magnanimes et ne faites pas de mal.

Demeurez d'un cœur apaisé. »

Il parla ainsi.

Et tous les démons malfaisants, devenus inoffensifs, demeuraient le cœur apaisé.

Et les bêtes féroces, devenues inoffensives et balançant leur queue comme le chien qui reconnaît, vinrent au-devant de lui.

Et les oiseaux, faisant entendre des chants harmonieux, volaient à sa rencontre.

Ensuite étant repartis, ils arrivèrent à la grande montagne des démons.

La montagne et le haut de la vallée étaient blancs de neige éternelle.

Dans le bas de la vallée, les flancs des montagnes étaient rouges, et au milieu un torrent descendait.

A peine le fils du roi était-il arrivé en ce lieu, que les arbres desséchés reverdirent

Et les sources taries jaillirent.

Puis les dieux qui habitaient la montagne et les sirènes perfides qui se nourrissent de parfums;

Et les vampires qui se nourrissent de chair et les spectres;

Et les *Kiṃnaras* qui volent dans l'espace et se nourrissent de parfums;

Les tigres et les panthères;

Les ours, les loups sauvages, les chacals et toutes les autres bêtes féroces;

Les éléphants et les buffles;

Les grands animaux suivis de leurs hardes;

Les grues, les oies sauvages et les canards jaunes;

Les paons à la tête de tous les oiseaux;

Et encore tous les êtres vivants qui peuplent cette montagne, s'étant rassemblés par espèces,

Vinrent à leur rencontre.

Ensuite, ayant considéré la montagne,

Le fils du roi vit du côté sud

Le soleil se lever, monter, puis descendre et mourir [1].

Aucun bruit ne troublait ces lieux.

Un ruisseau d'eau pure s'écoulait.

Une multitude d'oiseaux se livraient ensemble à l'amour.

De même il y avait des fruits.

Et la terre étant pure, beaucoup de fleurs naissaient.

Ce pays étant lumineux et plaisant à l'âme, le fils du roi y fit deux cabanes de feuillages.

Et, plongé dans la méditation, il y demeura.

Zanmo, s'étant longtemps reposée à quelque distance, allait de temps en temps cueillir des fruits et elle les offrait au fils du roi.

Après qu'un long temps fut écoulé, Zanmo alla en présence du fils du roi et lui dit :

« O toi qui es jeune, bienveillant, pur et plein de sagesse,

Tchrimekundan, écoute-moi.

Onze années se sont écoulées dans cette contrée.

Six mois pour venir et six mois pour retourner,

Quand nous arriverons dans notre patrie, douze années auront passé.

Nous irons lentement. Cela n'est-il pas convenable? »

Elle parla ainsi.

Le fils du roi répondit :

« Zanmo, écoute-moi attentivement un instant.

La prophétie est que dans cette forêt sauvage,

Loin du bruit qui agite inharmonieusement,

Dans ce lieu propice aux joies de la méditation,

Je demeure et grandisse en sainteté. »

[1] Cela revient à dire que la vallée était orientée de telle façon que le soleil y donnait à toute heure du jour.

Ayant dit, il demeura en contemplation.

Ensuite Zanmo étant allée cueillir des fruits dans une certaine partie de la forêt;

Dans cette forêt, ayant rencontré un perroquet revêtu d'un ravissant plumage et habile à parler,

Elle lui dit :

« O oiseau revêtu d'un ravissant plumage et habile à parler,

Qui charmes le cœur et qui es digne de respect,

Au cou riche en couleur et au bec rouge,

Lorsque nous arrivâmes dans cette montagne déserte, séjour des démons,

Il n'y avait pas le moindre mets savoureux ;

J'ai été chercher des fruits au milieu de la forêt.

Toi qui entends le langage qu'on parle aux créatures ailées,

Je te prie de me montrer, noble oiseau,

Où il y a beaucoup de fruits. »

Elle parla ainsi.

Et l'oiseau au sommet de l'arbre battit trois fois des ailes et dit :

« O Zanmo toute jeune encore,

Aux couleurs tendres et de suave odeur,

Agréable à l'âme et douée de toutes les choses désirables,

Ton visage est semblable à la pleine lune.

Mon cœur, attiré par toi, s'abîme dans l'océan.

Déesse charmante au sourire éclatant,

Je te montrerai où il y a les fruits que tu désires. »

Ayant dit, il conduisit Zanmo où il y avait des fruits.

Et, perché sur un arbre,

Il fit tomber quantité de fruits.

Zanmo ravie se réjouissait de ces fruits et dit :

« Oiseau surnaturel qui voles partout,

Je me réjouis de ces fruits.

Aime toujours bien les oiseaux de ta race,
Et je reviendrai bientôt.»
Elle parla ainsi.
Puis le perroquet descendit de l'arbre.
Après avoir accompagné Zanmo quatre-vingts pas, il lui dit :
«O vertueuse, belle, aux manières charmantes,
Corps de déesse dont la beauté touche le cœur,
Toi dont le sourire est doux comme le lotus bleu, va en paix.
Si nous ne nous revoyons pas en cette vie, puissions-nous nous retrouver dans la patrie de l'au-delà!»
Il parla ainsi et s'envola.
Zanmo étant repartie, elle rencontra en chemin un torrent effrayant qui coulait en retentissant.
Zanmo pensa :
«Ce fleuve puisse-t-il couler vers le pays de Bétha
Et rencontrer mes enfants!»
Puis elle dit au fleuve :
«Noble fleuve, dont les eaux sont revêtues de soie blanche,
Nectar qui apaises la faim et la soif,
Flot intarissable qui répands la fraîcheur,
Toi dont la voix harmonieuse va au cœur,
Sur les rives lointaines où ta course te mène,
Puisses-tu rencontrer mes trois enfants!
Si tu les rencontres, porte-leur cette nouvelle :
Leur père et leur mère vont bien.
Qu'à leur vie d'enfants nobles, jolis et charmants,
Aucun accident ni maladie n'arrivent.
Depuis longtemps ils sont séparés de leurs parents.
Depuis longtemps ils sont tristes
Et sont accablés par la douleur d'être séparés.
Cela seul me cause une peine indicible.
Quand douze années seront écoulées,

Les enfants seront rendus à leurs père et mère. »

Ayant ainsi parlé, elle s'en fut.

Ensuite les trois enfants étant au bord du fleuve pour ramasser du bois,

Le fleuve leur donna des nouvelles de leurs parents.

Et les enfants, se rappelant leur père et leur mère, les appelaient et pleuraient.

Alors la belle petite fille étant montée à la pointe d'un pic de montagne,

De l'espace vint un rossignol au chant harmonieux.

La petite fille jolie, devenant triste, pensa :

« Puisse-t-il aller vers la montagne des démons!

Puisse-t-il rencontrer mon père et ma mère ! »

Et elle dit :

« O oiseau qui voles dans l'air et qui chantes de joie,

Rossignol au roucoulement agréable à l'oreille,

Mon cœur est triste d'entendre le chant du rossignol.

O grand oiseau, arrête-toi.

Envers moi qui ai de la peine, sois généreux un moment.

Grand oiseau, vas-tu vers la montagne des démons?

Grand oiseau, sur ton chemin,

Dis ceci à mon père et à ma mère :

Mon père et ma mère sont-ils en bonne santé et heureux?

Nous autres enfants n'avons ni maladie subite ni accident.

Par la douleur d'être séparés de nos parents,

Les jours et les nuits ne finissent pas.

Qu'ils aient pitié de nous trois.

Nous avons appris la nouvelle que nous nous retrouverons.

S'ils ont le pouvoir de nous rejoindre,

Qu'ils entendent notre plainte et viennent vite. »

Et l'oiseau porta cette nouvelle.

Quand il eut porté cette nouvelle à la montagne des démons,

Le père et la mère, souffrant dans leur cœur, versèrent beaucoup de larmes,

Et leurs larmes formèrent un grand lac,

Et la tige d'un lotus en surgit,

Et cette tige porta mille fleurs,

Et chaque fleur enfanta mille Bouddhas,

Et ces Bouddhas avaient les figures de Chenresi.

Alors le père et la mère, s'étant prosternés, firent le tour du lac et demeurèrent en prière.

Ensuite Mendezanmo, au souvenir de ses enfants,

Se prosterna devant le fils du roi et lui dit :

« O roi doué d'intelligence, écoute-moi.

Dans ce pays douze années se sont écoulées.

Six mois pour aller et six mois pour retourner,

Cela fait treize ans dépassant l'ordre de notre père.

Je te prie, retournons dans notre patrie.

Nos trois enfants, semblables à notre cœur,

Se rappellent leur mère et aussi leur patrie.

Considère mon amour pour eux et partons. »

Elle parla ainsi et le fils du roi songea à part lui :

« Voici que Zanmo a vraiment de la peine et j'ai de la compassion. »

« Zanmo, ne pleure pas, mais partons. »

Il dit et, s'étant levé, il partit.

Alors les dieux, les sirènes et les esprits de montagne qui habitaient ces lieux,

La foule des bêtes féroces et des oiseaux rassemblés,

Chacun dans sa langue, leur disaient de rester

Et, versant des larmes, souffraient une grande douleur.

Alors le fils du roi eut pitié d'eux

Et, faisant le geste de l'apaisement, il leur dit :

« Démons et Esprits des montagnes qui vous nourrissez de parfums,

Et vous, créatures corporelles,

Pendant un long temps vous avez eu les sentiments d'un père et d'une mère

Et l'amour pareil à celui de la famille.

Aujourd'hui est la fin d'une longue amitié.

Aux êtres des trois mondes,

N'est-ce pas la preuve que le composé n'est pas éternel?

Vous tous, adonnez-vous à la religion.

Ne vous nuisez pas les uns aux autres.

Demeurez en paix, amis de même famille.

Si nous ne nous rencontrons pas dans cette vie, puissions-nous nous retrouver dans l'au-delà! »

Ayant ainsi parlé, ils partirent.

Et toutes les bêtes, affligées, pleuraient;

Et après avoir accompagné le père et la mère un long chemin, elles s'en retournèrent.

*
* *

Le père et la mère, étant repartis, arrivèrent au pays appelé *Pays du vent lumineux*[1].

Et là un brahmane aveugle survint qui, étendant les bras, demandait l'aumône.

Le fils du roi dit ces paroles :

« Je suis heureux que tu sois venu, mais n'ayant rien à donner, que te donnerai-je? »

Le brahmane répondit :

« Donne-moi tes yeux. »

Alors le fils du roi, plein de joie,

S'assit par terre et pensa que ce serait l'accomplissement de son vœu de charité, puis il dit :

« Zanmo aimable, écoute-moi.

[1] Voir *Hod-ldan-rlung-gi-gnas*.

Voici qu'est venu l'accomplissement de mon vœu de charité;
Réprime les mouvements de la passion.
Depuis toujours nous renaissons en vain.
Cette fois faisons l'œuvre efficace.»
Il parla ainsi.
Puis il saisit dans sa main droite un couteau acéré.
Et, sa paupière dans sa main gauche.
Il enfonça la lame et le sang coula.
Alors Mendezanmo poussa un grand cri de douleur.
Et, ne pouvant tolérer cela, elle arrêta son bras et pleura.
Tchrimekundan lui dit:
«Zanmo, n'agis pas ainsi.
Car agir ainsi n'est pas amical, mais hostile,
Et nous empêcherait de nous retrouver dans les âges à venir.
Reste tranquille pour ne pas faire obstacle à ma charité.»
Il dit et, enfonçant de nouveau le couteau, il arracha ses deux yeux.
Alors Mendezanmo, privée de sentiment, tomba à terre.
Et le fils du roi tenant ses deux yeux dans les paumes de ses mains,
Il les mit dans les orbites du brahmane.
Puis il dit:
«O bon brahmane, écoute-moi bien.
Je t'ai donné mes yeux si difficiles à donner en aumône.
Ton désir étant réalisé, vois les trois mondes.
Puissé-je sans maladie avoir les yeux de la religion et que, dissipant les ténèbres de l'ignorance, ils éclairent le paradis!
Que cela soit la fin de ma charité!»
Il parla ainsi,
Et il demeura immobile.
Alors le brahmane, venant à voir toutes choses,

Se prosterna et dit au fils du roi :
« Je te rends grâce, noble fils du roi,
O compatissant qui exauces tous les désirs.
Excellente lumière du soleil qui éclaires le monde,
O roi qui en surpasserais trois mille,
À toutes les créatures tu es bienveillant
Et moi tu me guéris de mes maux.
Je me prosterne devant le roi plein de grâces. »
Ayant ainsi parlé, il retourna à Bhéta.
Alors tous les habitants de la ville, s'étant rassemblés,
Lui demandèrent : « Comment as-tu des yeux ? »
Le brahmane répondit :
« Mes yeux que voilà sont ceux du roi Tchrimekundan.
Je les ai mendiés. »
En ce moment, le roi et la reine *Vertueuse et Bonne,*
Et toute la cour des serviteurs furent remplis d'admiration.
Et le ministre Daouazampo avec une cour de serviteurs fut envoyé à la rencontre de Tchrimekundan.
Après un long moment, Mendezanmo, reprenant ses sens, s'éveilla,
Et, s'étant levée, elle regarda le fils du roi.
Son visage et le devant de son vêtement étaient couverts de sang et il restait immobile.
Alors Mendezanmo pleura et elle dit ces paroles :
« Hélas ! Nous sommes restés douze ans sur une montagne terrible.
Nous retournions enfin dans notre patrie.
Je pensais vivre heureuse au milieu de mes parents.
Et j'étais déjà remplie de joie.
Ces traverses sont inutiles, hélas !
A quoi bon tant de peines ? »
Gémissant ainsi, elle versait beaucoup de larmes.

Le fils du roi lui dit :

« Zanmo, ne t'afflige pas, mais prie.

Après une suite de transmigrations sans commencement ni fin,

Et au cours de notre vie présente,

Tous nos actes antérieurs étaient vains.

Aujourd'hui, pour atteindre le but d'une grande cause,

Zanmo, ne t'afflige pas.

Mais pour marcher, montre-moi seulement le chemin. »

Il parla ainsi.

Et Zanmo ayant saisi sa main, ils repartirent.

Ils arrivèrent à *Du wa Hari*[1] et, comme ils s'y reposaient,

Le ministre Daouazampo avec sa suite arriva.

Se prosternant et joignant les paumes de ses mains, il dit ces paroles :

« Hélas, aimable et noble Tchrimekundan!

Il est prodigieux et glorieux

Que tu aies eu tant de traverses.

Aussi nous, ministres et sujets,

Pour que tu nous protèges,

Nous te prions de venir au pays de Bhéta. »

Ayant ainsi parlé, il pleura abondamment.

Alors le fils du roi, apposant les mains sur la tête de Daouazampo, parla ainsi :

« Daouazampo et la cour des serviteurs, êtes-vous tous venus?

Je ne suis pas mort mais en bonne santé.

Naturellement cela est une plaisanterie[2].

Le royaume de Bhéta est-il toujours prospère?

Mon père et ma mère sont-ils en bonne santé?

Allons, pour accéder à ta demande. »

(1) Voir *Hdu-ba-ha-ri.*

(2) Tchrimekundan plaisante au souvenir de toutes les menaces de supplices qui précédèrent son départ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Il parla ainsi.

Alors Daouazampo et Mendezanmo le prenant chacun par une main, ils partirent.

En chemin, ils s'arrêtèrent pour se reposer.

Et le fils du roi fit cette prière :

« Bouddhas des dix directions, écoutez-moi.

Pour chasser le chagrin de Mendezanmo

Et pour réjouir le cœur de Daouazampo,

Rendez-moi mes yeux plus limpides encore qu'autrefois. »

Il dit, et aussitôt deux yeux lui vinrent, plus limpides que ceux d'autrefois.

Étant repartis, ils arrivèrent au pays appelé *Palgyi sam ling*,

Et là le roi Chinkritsenpo des *Confins du Désert de Sable*

Invita Tchrimekundan et son épouse,

Leur offrant des présents et des hommages

Et le Joyau qui réalise les désirs,

Avec des pierreries en nombre inconcevable.

Et il disait :

« O roi, tu es allé un long temps sur la montagne des démons, et cela par ma faute.

Pour que tu me pardonnes et pour que j'expie,

Je t'offre mon royaume et mes sujets.

Puissé-je ainsi être délivré de la transmigration ! »

Ayant ainsi parlé, il se prosterna et fit le tour du roi plusieurs fois.

Le fils du roi accepta,

Et ainsi l'ennemi égal de son père devint son sujet.

Comme ils étaient repartis, en chemin, leurs trois enfants furent ramenés par les trois brahmanes.

Ceux-ci, s'étant prosternés et ayant fait le tour du fils du roi, lui dirent :

« O admirables père et mère, êtes-vous arrivés ?

Nous avons pris grand soin de vos enfants.
Nous vous les rendons avec reconnaissance. »
Et, disant ainsi, ils offraient les enfants à leurs père et mère.
Le fils du roi leur répondit :
« Quand j'ai donné une fois, je ne puis reprendre.
Ainsi remmenez-les,
Et qu'ils fassent le service que vous leur avez commandé. »
Alors Mendezanmo, se prosternant, dit au fils du roi :
« Grand roi, écoute-moi.
Ces trois enfants sont sortis de mon corps.
Pendant douze ans ils ont servi les brahmanes.
Ces trois enfants sont aussi rares
Que des grands lotus *Ou doum wara*[1].
Ils sont de bonne race et de famille royale.
Et ils ont souffert des douleurs sans nombre en faisant un vil service.
Je ne puis supporter cela sans verser des larmes.
Quelles richesses ne donnerai-je pas pour les racheter ? »
Elle parla ainsi.
Le fils du roi pensa : « J'ai pitié de sa prière », et il dit :
« Zanmo ravissante et qui charmes le cœur,
Çakti que j'aime, écoute-moi.
Zanmo, ne pleure plus.
Je donnerai des joyaux pour racheter nos enfants. »
Il parla ainsi, puis il dit aux brahmanes :
« Brahmanes, venez dans mon pays.
Et là je vous rachèterai les enfants. »
Il dit et ils repartirent.
Enfin, à la frontière du royaume, les soixante vice-rois,
Les ministres et la cour des sujets vinrent à sa rencontre à douze lieues et lui présentèrent des offrandes.

[1] Fleur miraculeuse. Ceux qui en mangent voient aussitôt tout l'univers.

Et le Roi qui protège la Terre vint à sept lieues avec de l'encens.
Entre le palais de Bhéta orné de lotus
Et la ville de *Nang oua eu* (Qui émet la lumière)[1],
Des parasols, des insignes royaux,
Des étendards, des éventails,
Des chasse-mouches, des tentes,
Des instruments de musique,
Des cymbales et des violons,
Et des chants et des danses, et des guitares,
Et des grelots et des clochettes,
Et des flûtes et des conques,
Et de grandes trompes semblables à des colonnes,
Retentissant par toute la ville,
Vinrent à sa rencontre.
Alors le roi et la reine, avec leurs trois enfants et les brahmanes,
Arrivèrent à la ville *Qui émet la lumière*.
Le roi de cette ville, appelé *Kun Zig* (Qui voit tout),
Se prosterna devant eux et marcha autour d'eux,
Et leur présenta des offrandes en nombre inconcevable.
Puis il dit ces paroles :
«Pareil à un soleil disparu au couchant,
Et qui du couchant surgirait de nouveau,
Père et mère de tous les êtres,
Voilà qu'après avoir été à la montagne lointaine des démons,
Tu es arrivé dans ma demeure.
Tu es bienveillant à toutes les créatures.
Nous voilà tous affranchis de la douleur.
Ainsi, Tchrimekundan qui as réalisé ton nom,

[1] *Snang-ba-hod-kyé-grong-khyer.*

J'ai entendu dire que tu as donné en aumône
Tes yeux et ton propre corps.
S'il en est ainsi, le roi qui commande aux hommes
Ne regrette pas le don du Joyau à un ennemi.
O toi, puissant comme une montagne, roi qui commandes aux hommes,
A la renommée sainte et sans tache,
Gouverne selon la religion
Ton saint palais, Séjour de l'âme qui se réjouit.
Et quand je quitterai cette vie, dans l'au-delà,
Puissé-je être encore ton serviteur !
Ce vœu venant du cœur a chance d'être réalisé.»

Il parla ainsi.

Plus loin, les petits rois avec leurs suites vinrent à sa rencontre.

S'étant prosternés et faisant le tour du fils du roi,

Le roi *Qui possède l'or*[1] et les autres lui donnèrent chacun une monnaie d'or.

Les ministres *Excellent* et *Raisonnable*[2] et les autres lui donnèrent chacun une monnaie d'argent.

Et les autres peuples du voisinage lui offrirent de l'or, de l'argent, du lapis-lazuli, du cristal, du corail,

De l'or vierge et toutes sortes de pierres précieuses.

Ensuite, dans la ville aux Fleurs glorieuses et aimables, il rencontra le roi son père.

Alors Tchrimekundan s'étant prosterné avec sa femme et ses enfants,

Il saisit la main de son père et pleura abondamment.

Le roi lui dit :

«C'est un présage heureux que le père et le fils se soient rencontrés.

(1) *Rgyal-po-gsér tchan.*
(2) *Rob-bzang-dang don-ldan.*

Il n'y a pas de raison de pleurer. »

Il dit. Tchrimekundan et Mendezanmo séchèrent leurs larmes et tous s'assirent.

Alors Mendezanmo appela ses trois enfants, disant :

« Venez sur mes genoux, enfants pareils à mon cœur. »

Mais les trois enfants ne voulurent pas venir.

Et comme le roi le père demandait pourquoi,

Doué de qualités répondit ainsi :

« Les fruits tombés de l'Arbre des Désirs

Tombent dans la mer et sont mangés par les Sirènes.

Bien que nous soyons enfants d'une famille noble et puissante,

Par punition, nous sommes allés sur une montagne sauvage.

Après un long chemin, dans une vallée déserte,

Notre père sans tache nous a donnés à trois brahmanes.

Moi, *Bon et Noble* et *Bonne et Belle*,

Nous frères et sœur nés de son corps,

Chacun de nous a été serviteur d'un brahmane.

Nous avons mangé une nourriture souillée et porté des vêtements sordides.

A force de misère et de saleté, nous sommes devenus stupides.

La saleté offenserait le corps de notre mère.

Nous ne devons pas aller sur ses genoux. »

Il parla ainsi.

Alors les trois enfants furent baignés dans une vasque précieuse pleine d'eau de senteur,

Et ils furent vêtus de vêtements neufs.

Les brahmanes reçurent cinq cents pièces d'or pour prix de l'aîné *Doué de qualités*,

Cinq cents pièces d'argent pour prix de *Bon et Noble*,

Trois cents éléphants pour prix de *Bonne et Belle*,

Et les brahmanes, ayant rassemblé le viatique, partirent pour leur pays.

Alors Tchrimekundan dit à son père :

« O père qui commandes aux hommes, écoute-moi.
En obéissance aux ordres du roi *Qui protège la Terre*,
J'ai souffert de la chaleur et de la misère au loin.
La montagne terrible était habitée par les bêtes féroces.
La route était défendue par des esprits malfaisants.
Mes vêtements étaient faits de feuilles d'arbres
Et mon lit était l'herbe de la forêt.
Je n'avais que les fruits comme nourriture
Et l'eau froide pour apaiser la soif.
Mes compagnons étaient les oiseaux et les bêtes sauvages.
La douleur que j'ai soufferte
A cause des richesses terrestres,
Puisse aucune créature n'en souffrir une semblable!
Après avoir pris à mon père le Joyau qui réalise les désirs,
Par le don de mes yeux,
Puisse ma charité être achevée et passée!
Que par l'union de mes œuvres et de ma vertu,
Toutes les créatures parviennent au bonheur!
Principalement que le roi mon père *Qui protège la Terre*,
Que toutes les créatures, les sujets et les intendants
Soient affranchis des ténèbres du péché!
Puissions-nous tous nous retrouver dans l'au-delà!

Et que, pour le mieux, le fruit de mes aumônes soit mon accession à la Bodhi! »

Il parla ainsi.

Le roi dit à son fils :

« Ce que tu dis est certain.
Tu as été puni sans jugement,
Et ainsi tu fus exilé au loin.
L'ignorance est accompagnée de beaucoup de douleur.

Je suis coupable d'avoir réuni les ministres en conseil.

J'ai entendu dire que lorsque, jeune, tu étais arrivé au loin,

Avec tes enfants et tes yeux, tu donnas en aumône

Tes chevaux, tes chars et tes éléphants sans rien laisser.

Puisqu'il en est ainsi, le Joyau qui réalise les désirs,

Je ne regrette pas que tu l'aies donné à un ennemi.

Maintenant que je connais tes actions,

Je crois et j'en éprouve une grande joie.

Toutes les punitions que je t'ai fait subir autrefois,

Il faut me les pardonner.

En expiation de toutes mes fautes et de mes injustices,

L'Océan de nos trésors,

Fais-en ce qu'il te plaira. »

Il parla ainsi.

Puis prenant son fils et Mendezanmo par la main,

Et plaçant les trois enfants dans un char,

Ils arrivèrent à la porte du palais.

A la porte du palais, la mère *Vertueuse et Bonne*, suivie de toutes les reines portant de l'encens, vint à sa rencontre.

Et le roi des dieux, Indra, ainsi que tous les dieux, firent pleuvoir des fleurs,

Et ils faisaient retentir des cymbales.

Alors le fils du roi, son épouse et leurs enfants, s'étant prosternés devant leur mère *Vertueuse et Bonne*, versèrent beaucoup de larmes.

Et la mère dit à son fils :

« O mon fils sans tache, écoute-moi.

Par la force du Karma, pareille à celle du vent,

Toi, ton épouse et tes enfants,

Vous avez été frappés par un grand malheur.

Maintenant que vous en êtes libérés, je suis heureuse.

Aujourd'hui mon ignorance et ma douleur ont pris fin.

Pendant ces douze années d'infortune,
Je m'arrachais les cheveux et les larmes coulaient sur ma poitrine.
Mes lamentations me brûlaient comme le feu.
Mais l'eau des Bodhisattvas a éteint ce feu aujourd'hui.
Et mes lamentations sont finies, ô mon fils.»
Quand elle eut parlé, tout le monde entra dans le palais.
Et le roi, le père, dit ces paroles :
«Jeune Tchrimekundan,
Reçois ma couronne et mes sept trésors.
Principalement, ce Joyau qui réalise les désirs,
Après que tu l'as donné à un ennemi,
Par la vertu de tes mérites, il nous est rendu.
Et d'après le livre des présages,
Avec le Joyau en tête, suivent la couronne,
L'or, l'argent, les perles et tous les trésors;
Les chevaux, les éléphants et les buffles;
Les fils, les petits rois et les ministres;
Tout le peuple et les sujets sans exception.
O toi, jeune et bien-aimé, jouis de toutes ces choses.»
Il parla ainsi.
Et, le parant d'ornements précieux, il lui remit les ministres, les vice-rois et les sujets.
Puis le faisant monter sur le trône de santal *Kachicha,*
Il lui remit le royaume et la roue d'or aux mille rayons.
Alors le père lui dit :
«Tchrimekundan bien-aimé,
Jouis de mes biens comme il te plaira.
Protège les soixante vice-rois.
Fais peser la loi royale comme un joug d'or.
Dresse la loi religieuse comme un drapeau de victoire.
Tu devras résister aux puissants qui font le mal.
Tu devras bâtir des temples à la sainte religion.

Et des monastères, demeures de la vertu et de la prière.
Montre le bon exemple aux croyants.
Soumets les ennemis de l'extérieur par la douceur et l'amour.
A tes parents montre des sourires et un cœur ouvert.
Cette guirlande de sentences que te fait ton père,
Le dieu Indra l'a enseignée aux hommes.
Aujourd'hui, Tchrimekundan, je te la révèle.
Cette guirlande bien composée et belle,
Jeune homme, garde-la au centre de ton cœur.»
Il parla ainsi.
Puis il remit entre les mains de son fils
Le sceau d'or, à l'empreinte des pieds d'Indra,
Et le sceau de cristal au signe de l'infini,
Et le sceau de *Mandheka* blanc.
Et il conféra la royauté à son fils Tchrimekundan.
Alors, à quarante-cinq lieues à la ronde, on fit des réjouissances.
Et Tchrimekundan gouverna le royaume.
Sa vertu et ses mérites furent tels que la loi fut encore plus prospère et plus puissante qu'autrefois.
Ensuite, Tchrimekundan invoquant le roi des dieux, Indra, il lui fit cette prière[1] :
«Ce vaste royaume
Est un océan de Transmigration.
Si j'enfreins l'ordre de mon père,
Autant tirer du canon en l'air[2].
Il m'a donné le royaume, à moi impuissant.

[1] Cette prière de Tchrimekundan à Indra n'existe que dans le manuscrit. Elle est en vers de sept syllabes. La réponse d'Indra comprend soixante-treize vers de neuf syllabes dans le manuscrit, et cinquante-neuf vers de sept syllabes dans l'imprimé. Jusque-là le texte imprimé est plus complet que le manuscrit.

[2] Tirer verticalement et recevoir le projectile qui retombe, c'est-à-dire faire retomber sur soi le malheur qu'on voulait éviter soi-même ou infliger aux autres.

Son ordre est unique et formel.
Quand je serai chargé de ce fardeau,
Bénissez-moi pour que je réalise
Le bonheur dans cette vie,
Sans attirer le malheur dans l'autre.
Dans le pur séjour de l'au-delà,
Moi, mon père, ma mère et tous les êtres,
Puissions-nous être Bouddhas!
Dans l'impur séjour d'ici-bas,
Puissions-nous être absous de nos péchés!
Surtout, que nous qui sommes nés
Pour faire observer la religion
Du roi *Qui protège la terre*,
A ses pieds, nous tous ses serviteurs,
Nous le respections et l'honorions!
Et ma mère *Vertueuse et Bonne*,
Selon le Mahāyāna,
Quand elle aura quitté les misères de ce monde,
Puisse-t-elle renaître protectrice des créatures!
Et les vice-rois et les reines,
Et Daouazampo et les ministres,
Et les sujets et les serviteurs,
Par le pouvoir de ma fortune,
Étant devenus Bodhisattvas,
Puissent-ils atteindre le séjour du bonheur!
Et après, étant affranchis du péché,
Puissent-ils sauver le monde de la Transmigration!
Et celui-ci étant affranchi,
Puisse-t-il toujours agir selon la religion! »
Ainsi pria le roi devant Indra, le premier des dieux.
Et le premier des dieux écouta sa prière.
Et il lui dit ces louanges avec ces prophéties :
« Ton nom est excellent et rare est ta gloire.

Le drapeau de ta renommée flotte dans les dix directions.

Tu dresses un drapeau immense et de la blancheur la plus immaculée!

Puissant Protecteur de la Terre, sois vainqueur dans toutes les directions !

Depuis ta naissance jusqu'à aujourd'hui,
Tes œuvres sont comme l'Océan,
Elles ne font qu'un corps avec la religion.
Je vais les rappeler et t'en louer :
Quand tu avais cinq ans,
Tu savais déjà l'astronomie et l'écriture.
Quand tu atteignis ta dixième année,
Tu fis l'aumône de tous tes trésors par vertu.
Enfin ton père t'exila sur la montagne des démons,
Où tu souffris une douleur terrible.
Chargé de ce fardeau, pour toutes les créatures,
Tu donnas tes fils et ta fille.
Quand tu atteignis vingt-deux ans,
Tu donnas tes yeux à un mendiant.
Puis il t'en fut donné de plus clairs que les premiers.
Et arrivé dans ta patrie, c'est toi qui tiens le sceptre.
Pensant que le vaste royaume n'est que vanité,
Tu le donneras à toutes les créatures.
Tu prieras pour être Bodhisattva.
A la fin, ta puissance sera tellement fameuse,
Que tu seras la seule lampe pour éclairer le monde.
Il n'y aura pas d'autre porteur de sceptre que toi.
Quand tu seras mort de cette vie, à l'Est,
Tu renaîtras sur le *Potala*,

Sous le nom de *Qui grandit en vertu* et fils de Bouddha qui a renoncé.

Tu seras le sauveur des créatures pécheresses.
Et, tournant la roue de la loi, tu seras Bouddha.

Ton père *Qui protège la Terre,*
Après que cent millions de Kalpas seront révolus,
A l'Époque nommée *Lumineuse*[1],
Sera un Bouddha nommé *Accompli et Grand*[2],
Et il répandra au loin la Doctrine.
La reine *Vertueuse et Bonne,*
Quand elle changera de vie, dans le saint pays des Taras,
Elle renaîtra maîtresse des maîtres des hommes.
La reine Mendezanmo,
Quand elle quittera cette vie,
Elle renaîtra dans le pays du *Lion d'au-delà*[3]:
Son nom sera *Roi qui fait le bonheur*[4].
Tes fils de noble race, excellents fils de roi,
Renaîtront dans le sud de l'Inde;
L'aîné sera un roi appelé *Sage*[5];
Le plus jeune sera nommé *Qui tient les nuages*[6];
Ta fille *Bonne et Belle,* dans le pays de *Urgyen,*
Renaîtra fils du rāja appelé *Bonheur*[7];
Elle tiendra le sceptre de la royauté
Dans le grand pays nommé *Satasata.*
L'intendant Daouazampo;
Dans le pays appelé *Manen,*
Renaîtra fils du roi nommé *Qui aime tous les êtres.*
Par la réalisation de sa fortune, Tchrimekundan,
Et par le fruit de sa vertu,

A placé dans la sainteté son père, sa mère, les ministres, le peuple et ses enfants.

(1) *Hod-tchan.*
(2) *Gang-tchhen.*
(3) *Phyi-ma-sing-ha.*
(4) *Rgyal-po bdé-byed.*
(5) *Don-ldan.*
(6) *Sprin-hdzin.*
(7) (*Ra-Dza*) *bdé-ba.*

Il est né Bouddha sur la terre des hommes.
Roi prodigieux,
Sois toujours victorieux sur le chemin de la Bodhi!
Dans ton merveilleux jardin de lotus,
Sois comme l'arbre du fruit de vertu,
Arrosé de sagesse et d'intelligence!
Quand il sera à maturité,
Il portera des fleurs éblouissantes.
La pureté de leurs étamines
Proclame ton bonheur futur.

Ta renommée, répandue sur toute la Terre, est semblable à la voix du Dragon.

Que ton nom sans tache soit toujours victorieux!

Et moi, quand j'aurai quitté cette vie de dieu pour une autre,

Puissé-je toucher tes pieds de mon front!
Que toujours je suive tes pas,
Comme l'ombre attachée au corps!»
Ayant ainsi parlé, Indra disparut.
Alors Mendezanmo dit au fils du roi :
«Quelle est cette forme agréable à voir et qui s'est évanouie?»
Le fils du roi lui répondit :
«Zanmo, écoute-moi attentivement.
Quand le rossignol chante dans un jardin de fleurs *Halo*.
La fleur aussitôt se brise et s'évanouit.
En automne, la rosée brillante s'évanouit,
Dès que le soleil paraît.
Le bel arc-en-ciel dans l'espace,
Après un instant s'évanouit.
Nous, père et mère et enfants,
Qui sommes en ce moment réunis,
En un instant désunis, nous disparaîtrons,
Comme la fleur *A cha data*.

Toute action est éphémère.
Maintenant que nous sommes unis,
Je m'afflige de notre séparation soudaine.
Je voudrais vivre cent trente ans sur la Terre,
Pour la cause des créatures.
Mes fils qui êtes jeunes,
Prenez le royaume et les joyaux.
Faites-le d'un cœur pur et pour le bien des autres! »
Disant ainsi, il leur remit le royaume.

Les deux princes épousèrent cinq cents princesses, ayant à leur tête la fille du roi *Gloire heureuse,* incarnant la déesse *Mtso rgyal.*

Il y eut des réjouissances innombrables à douze lieues à la ronde.

Ensuite le roi Tchrimekundan et la reine Mendezanmo,
L'intendant Daouazampo, le fils de l'intendant *Amitié*[1] et l'intendant *Qui tient des ornements*[2], allèrent à la haute montagne *Sing-gha-la* (Ceylan).

Les deux princes protégèrent le royaume comme avant.
Après cinq années de vie terrestre,
Le fils du roi, Tchrimekundan, devint un lotus rouge
Et Mendezanmo un lotus jaune.
Puis un grand vent du Sud venant de l'Inde les emporta.
Les intendants pleins de tristesse retournèrent dans leur pays,
Et ils dirent aux deux princes :
« Vos parents ont fini leur épreuve de douleur.
Ils sont devenus deux lotus, l'un rouge, l'autre jaune.
Un grand vent du Sud venant de l'Inde les a emportés. »
Les deux princes aussitôt pleins de joie,
Firent des cérémonies funéraires

[1] (*Blon-po*) *Grag-byed.*
[2] (*Blon-po*) *Brgyan-hdzin.*

Et mille et un Kandjur et Tandjur en caractères d'or.
L'histoire de la vie de Tchrimekundan est finie.
Soyez heureux!

INDEX.

N. B. Quand un nom a deux orthographes, la première est celle du manuscrit. Les noms sont dans l'ordre alphabétique tibétain. Les chiffres renvoient aux pages du texte imprimé à Calcutta.

KA-LING-SKYID-MDAH ཀ་ལིང་སྐྱིད་མདའ་ Prononciation : Kalingkyeda. *Bas de la vallée heureuse de Kaling.* (མདའ་ dont le sens ordinaire est «flèche», veut dire encore «confluent de cours d'eau, bas de vallée». Ce nom ne se trouve que dans le texte imprimé.) 28.

KUN-DAG-BZANG-PO; KUN-DGAH-BZANG-PO ཀུན་དག་བཟང་པོ། ཀུན་དགའ་བཟང་པོ་ Pr. : Kundazanpo; Kungazanpo. *Sacré pour tous* ou *Qui aime tous les êtres.* Nom de roi. 60.

KUN-GZIGS-RGYAL-PO ཀུན་གཟིགས་རྒྱལ་པོ་ Pr. : Kunzigyalpo. *Le roi qui voit tout.* 54.

KHA-TCHHÉ-PADMAÏ-THSAL ཁ་ཆེ་པདྨའི་ཚལ་ Pr. : Khatchhéméméthsel. *Forêt des lotus multicolores* (ne se trouve que dans le manuscrit).

GANG-TCHHEN; GANGS-TCHAN གང་ཆེན། གངས་ཅན་ Pr. : Kantchhen, Kantchen. *Puissant* ou *neigeux.* L'orthographe du manuscrit est la plus probable, puisque le nom est attribué à un roi. Le mot *neigeux* du texte imprimé désigne généralement le Tibet. 60.

GRAG-PO-GRAGS-PAÏ-MTAH-MED; GRAGS-PAÏ-MTHAH-MED གྲག་པོ་གྲགས་པའི་མཐའ་མེད། གྲགས་པའི་མཐའ་མེད་ Pr. : Tchrapotchrapéthamé; Tchrapéthamé. *Qui a une renommée sans limites* ou *Fameux par sa gloire infinie.* Nom de roi. 13.

(*BLON-PO*) *GRAG-BYED;* (*BLON-PO*) *GROGS-BYED* (བློན་པོ་) གྲག་བྱེད། (བློན་པོ་) གྲོགས་བྱེད་ Pr. : (Lönpo)tchratché; (Lönpo)tchrotché. L'intendant *Qui parle beaucoup* ou *Qui vient en aide.* 61.

(*BLON-PO*) *BRGYAN-HDZIN* (བློན་པོ་) བརྒྱན་འཛིན་ Pr. : (Lönpo) Kyendzin. L'intendant *Qui tient des ornements.* 61.

Dag-pa-padmaï-tshal; Dgah-ba-padmaï-tshal དག་པ་པདྨའི་ཚལ། དགའ་བ་པདྨའི་ཚལ་ Pr. : Dagpapémétshel: Gahouapémétshel. *Jardin des lotus immaculés* ou *Jardin des lotus qui réjouissent.* 30.

Dgah-baï-dpal དགའ་བའི་དཔལ་ Pr. : Gahoué pel. *Gloire heureuse.* Nom de roi.

Dgah-baï-bsam-gling དགའ་བའི་བསམ་གླིང་ Pr. : Gahouai samling. *Séjour de l'âme qui se réjouit.* Nom du palais de Drimedkunldan. 3, etc.

Dgé-ldan-bzang-mo དགེ་ལྡན་བཟང་མོ་ Pr. : Gedenzanmo. *Vertueuse et bonne.* Nom de la reine de Bhéta, mère de Drimedkunldan. *Phusati* du texte pali. 1, etc.

Dgos-hdod-dpung-hdjoms དགོས་འདོད་དཔུང་འཇོམས་ Pr. : Küdü-boungdjom. *Le Cintâmaṇi.* 1, etc.

Rgyal-po-bdé-byed རྒྱལ་པོ་བདེ་བྱེད་ Pr. : Gyelpodetché. *Roi qui fait le bonheur.* 60.

Sgra-dbyangs-chri-bhri སྒྲ་དབྱངས་ཤྲི་བྷྲི་ Pr. : Tchrayang chibré. *Sibighoṣa.* Nom de pays. 13.

Mgnah-bdag-sgra-dbyangs-lnga-sgraï-rgyal-po མངའ་བདག་སྒྲ་དབྱངས་ལྔ་སྒྲའི་རྒྱལ་པོ་ Pr. : Gna da tchra yang gna tchré gyelpo. *Svara pañca ghoṣa. Roi puissant à la voix (grosse) de cinq voix.* 13.

Ta-ra-mdzés ཏཱ་ར་མཛེས་ Pr. : Taradzès. *Belle Tara?* Nom du mauvais intendant. 5, 12.

Sta-dkar-gyi-mdah; Rta-dkar-gyi-mdah སྟ་དཀར་གྱི་མདའ་ ou རྟ་དཀར་གྱི་མདའ་ Pr. : Takargyida; Takargyida. *Flèche (rapide) comme le cheval blanc.* (Les deux textes portent la première orthographe qui ne donne pas un sens satisfaisant : *Flèche du tigre blanc.* Le lama *Mingyur Lobzang* préfère *rta* «cheval» et donne la traduction que nous avons adoptée.)

Mthah-khob-byé-ma-ching-drung མཐའ་འཁོབ་བྱེ་མ་ཞིང་དྲུང་ Pr. : Tha khol tché ma ching djrong. *Confins du vaste désert de sable* ou *Pays barbare du désert de sable. Kāliṅga* du texte pali. 7, etc.

Don-ldan དོན་ལྡན་ Pr. : Dön den. *Sage.* Nom de roi. 60.

Bdé-byed བདེ་བྱེད་ Pr. : De tché. *Qui fait le bonheur.* Nom de roi. 60.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(*Ra-dza*) *bdé-ba* (ར་ཛ་) བདེ་བ་ Pr. : Radza Déoua. Rāja *Bonheur.*

Hdu-ba-ha-ri འདུ་བ་ཧ་རི་ Pr. : Duwa Hari. *Hari ramassé* (འདུ་བ་ qualificatif donné souvent aux villages de montagnes, bâtis sur un terrain étroit et dont les maisons tout en hauteur sont serrées les unes contre les autres). 50.

Dri-med-kun-ldan དྲི་མེད་ཀུན་ལྡན་ Pr. : Tchrimekundan, Tchrimekunden. *Doué de toutes les puretés* ou *entièrement pur.* Nom tibétain de Vessantara. 3, etc.

Ni-dhar-tchu ཉ་དྷར་ཆུ་ Nom de rivière. L'orthographe probable est ཉར་ཧྲི་ཆུ་ Celle du manuscrit est ཀ་ར་ཆུ་ 40.

Snang-ba hod-kyi-grong-khyer སྣང་བ་འོད་ཀྱི་གྲོང་ཁྱེར་ Pr. : Nang oua heu kyi tchron khyer. *Ville qui émet la lumière.* 54.

Padma-tchan པདྨ་ཅན་ ou ཡུལ་པདྨ་ཅན་ Pr. : Pematchen. *Pays des lotus.* *Chētiya* du texte pali. 5, etc.

(*Bhé-taï*) *padma-tchan-gyi-pho-brang*, (*Bhe-teï*) *pad-mo-tchan-gyi-pho-brang.* (བྷེ་ཏའི་) པདྨ་ཅན་གྱི་ཕོ་བྲང་ | བྷེ་ཏེའི་པད་མོ་ཅན་གྱི་ཕོ་བྲང་ Pr. : Bété pema tchen gyi photchrang. Beteï pemo tchen gyi pho tchrang. *Palais de Bhéta orné de lotus.* 54.

Pan-tsa-li པན་ཙ་ལི་ ou པཉྩ་ལི་ Pr. : Pantsali. Sorte de soie brochée, vêtement à cinq couleurs dont sont vêtus les dieux et les déesses. 22.

Po-taï-ri-la པོ་ཏའི་རི་ལ་ Pr. : Potaï rila. Le *Potala* de Lha-sa. 59.

Dpal-gyi-bsam-gling དཔལ་གྱི་བསམ་གླིང་ Pr. : Palgyi samling. *Séjour de l'âme glorieuse* ou *Séjour où l'âme se glorifie.* 28, 52.

Sprin-hdzin སྤྲིན་འཛིན་ Pr. : Tchrin dzin. *Qui tient les nuages.* 60.

(*Yul*) *pha-ba*; (*Yul*) *pha-ka* (ཡུལ་) ཕ་བ | (ཡུལ་) ཕ་ཀ་ Pr. (Yul) pha oua. Pays appelé *Là-bas.* 36.

Phyi-ma-sing-ha; *Phyi-ma-senggé-la-yi-yul* ཕྱི་མ་སིང་ཧ | ཕྱི་མ་སེངྒེ་ལ་ཡི་ཡུལ་ Pr. : Tchhyi ma sing ha: Tchhyi ma senggé la yiyül. Apara-Simhāla. *Pays du lion d'Au-delà.* 60.

Bhé-ta; *Bhé-té* བྷེ་ཏ | བྷེ་ཏེ་ Pr. : Bhéta: Bhété. *Sayaturā* du texte pali. Capitale de Vessantara. Supposée être *Bettiah*, près de la frontière de Népal. Bien qu'on y montre encore dans la cour du palais un

vaste foyer autour duquel Vessantara réunissait et nourrissait les mendiants, et bien qu'une vieille femme se disait, il y a quelques années, descendante de Vessantara, les bouddhistes lettrés ne croient pas à l'authenticité de cette assimilation. 1, 7, etc.

Bya-ru-Indraï-chod-cha ; Byu-ru-Indraï-Ko-cha བྱ་རུ་ཨིནྡྲའི་ཆོད་ཤ། བྱུ་རུ་ཨིནྡྲའི་ཀོ་ཤ་ Pr. : Tcha ru Indraï cheucha: Tchu ru Indraï kocha. *Pays de corail Indraghoṣa, Indra prastha*, Delhi. 14.

Byé-ma-gsér-gling བྱེ་མ་གསེར་གླིང་ Pr. : Tché ma ser ling. *Pays des sables d'or.* (Pays des trois brahmanes qui ont pris les enfants de Drimedkunldan. Ce nom ne se trouve que dans le texte imprimé.) 31, 44.

Blo-gros བློ་གྲོས་ Pr. : Lotchreu. *Sage, sagesse, intelligence.* Nom de personne très répandu au Tibet. 8.

Ma-nan མ་ནན་ Pr. Manen. Nom de pays. (N'existe que dans le manuscrit.)

Man-dhé-bzang-mo མན་དྷེ་བཟང་མོ་ Pr. : Mendezanmo. *Bonne Mandré. Madrī devī* du texte pali. 5.

Mi-nor མི་ནོར་ Pr. : Minor. Le bien d'autrui. 9.

Mtsho-rgyal མཚོ་རྒྱལ་ Pr. : Tsho gyel. Nom de Tara. 61.

Zla-ba-bzang-po ཟླ་བ་བཟང་པོ་ Pr. : Daoua zampo. *Bonne lune.* Nom de roi et de ministre. 5.

Zangs-gling-dpal-gyi-hod ཟངས་གླིང་དཔལ་གྱི་འོད་ Pr. : Zang ling pel gyi heu. Tāmradvīpa śrīprabāsa. *Pays de cuivre, lumière de gloire.* 30.

Bzang-po-rgyaspa བཟང་པོ་རྒྱས་པ། བཟང་པོ་ Pr. : Zampo gyépa. *Qui grandit en vertu.*

Hod-hdus-rlung-gi-gnas ; Hod-hdus-rlung-gi-dkyil-hkhor འོད་འདུས་རླུང་གི་གནས། འོད་འདུས་རླུང་གི་དཀྱིལ་འཁོར་ Pr. : Heudü longgi né; Heudü long gi kyil khor. *Pays du vent lumineux. Roue de rayons de vent qui rassemble la lumière.* 48.

Hod-tchan འོད་ཅན་ Pr. : Heu tchen. *Lumineux.* Nom d'un Kalpa. 60.

Gyu-loï-jing-khams གཡུ་ལོའི་ཞིང་ཁམས་ = གཡུ་ལོ་བཀོད་པའི་ཞིང་ཁམས་ Pr. : Yü leujing kham. Le ciel des Taras.

Rim-tchhen-hbyung-baï-gling རིན་ཆེན་འབྱུང་བའི་གླིང་ Pr. : Rin tchhen tchong ouaï ling. *Pays de naissance des pierres précieuses. Ratnadvīpa.* Ceylan. 13.

Rlung-ldan-gyo-baï-phrang; Rlung-ldan-gyo-baï phreng རླུང་ལྡན་གཡོ་བའི་ཕྲང ། རླུང་ལྡན་གཡོ་བའི་ཕྲེང་ Pr. : Lunden yo ouaï tchrang; Londenyoouaï tchreng. *Défilé agité par le vent.* L'orthographe du texte imprimé est sûrement défectueuse. 36.

Rlung-ldan-gyo-baï-tshal; Rlung-ba-dan-gyo-baï-tshal རླུང་ལྡན་གཡོ་བའི་ཚལ ། རླུང་བ་དན་གཡོ་བའི་ཚལ་ Pr. : Lunden yo ouaï tshel; Lon oua den yo ouaï thsel. *Forêt agitée par le vent; Forêt de drapeaux de prière agités.* 30.

Légs-mdzés-ma ལེགས་མཛེས་མ་ Pr. : Len-dzéma. *Bonne et belle.* Fille de Drimedkunldan. 6.

Légs-ldan ལེགས་ལྡན་ Pr. : Léden. *Vertueux.* Fils aîné de Drimedkunldan. 6.

Légs-dpal ལེགས་དཔལ་ Pr. : Lépel. *Bon et noble.* Nom du plus jeune fils de Drimedkunldan. 6.

Ching-khri-btsan-po. ཤིང་ཁྲི་བཙན་པོ་ Pr. : Chin tchri tsenpo. *Puissant trône de bois.* Roi des confins du Désert de sable. 7.

Sa-skyong-grags-pa-dpal ས་སྐྱོང་གྲགས་པ་དཔལ་. Pr. : Sa kyong tchra pa pel. *Protecteur de la Terre. Splendeur de la gloire.* Nom du roi de Bhéta. (Bhūmi pāla Kīrtiśrī?) *Sanda* du texte pali. 1.

Sa-ta-sa-ta ས་ཏ་ས་ཏ་ ... Pr. : Satasata. Nom de pays. (N'existe que dans le manuscrit.)

Sring-gha-la; Sin-gha-la སྲིང་གྷ་ལ ། སིང་གྷ་ལ་ Pr. : Singala. *Ceylan.* 60.

(*Nor-bu*) *bsam-hphél* (ནོར་བུ་)བསམ་འཕེལ་ Pr. : Norbu samphél. Joyaux qui remplissent les désirs, qui comblent le cœur. Citthavṛddhi? 1.

Ri-ha-chang-rkem-rkem-sgrog-pa རི་ཧ་ཤང་རྐེམ་རྐེམ་སྒྲོག་པ་ Pr. : Rihachang kem kem tchropa. *Montagne appelée Hachang aride.* Nom de la montagne des démons. *Wankagiri* du texte pali. 20.

Ri-bo-tchhen-sing-gha-la; Ri-bo-tchten-sring-gha-la རི་བོ་ཆེན་སིང་གྷ་ལ །

རི་བོ་ཆེན་སིང་ག་ལ་ Pr. : Ribo tchhen Singala. Montagne de Ceylan. 61.

Ha-lo-mé-tog ཧ་ལོ་མེ་ཏོག་ Pr. : Halo méto. Nom de fleur. 61.

Hor ཧོར Pr. : *Hor*. État indépendant dans l'est du Tibet. 19.

Hum-dang-phat ཧཱུྃ་དང་ཕཊ་ Pr. : Hum dang phat. Syllabes magiques. 3.

A-cha-da-taï-mé-tog ཨ་ཤ་ད་ཏའི་མེ་ཏོག་ Pr. : Achadataï méto. Nom de fleur. 61.

Indraï-hbras-bu ཨིནྡྲའི་འབྲས་བུ་ Pr. : Indraï djré bu. Nom de fruit. 35.

(*Rgyal-po*) *Indra-bhu-dhé; Rgyal-po-In-dra-bho-dhi* རྒྱལ་པོ་ཨིནྡྲ་བྷུ་དྷེ། རྒྱལ་པོ་ཨིན་དྲ་བྷོ་དྷི་ Pr. : Gyelpo Indra bhuti. Indra Bhūti. 14.

O-rgyan ཨྱོན་ avec *ya* souscrit, contraction pour ཨོ་རྒྱན་ Orgyen. 60.

LES

SÉANCES D'EL-AOUALI,

TEXTES ARABES EN DIALECTE MAGHREBIN

PUBLIÉS ET TRADUITS PAR

LE GÉNÉRAL G. FAURE-BIGUET,

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

ET

M. G. DELPHIN,

ANCIEN DIRECTEUR DE LA MÉDERSA D'ALGER.

(SUITE.)

المقامة الثامنة تسمّى العسكريّة

تتضمّن تخمار ابن عيسى بالحال واستدارة حلقة الدراويش عليه وهو مغشى

روى محمد بن العربي قال كنت في السنة اليابسة، زحافا من الزايلة، فقصدت من بيع الجادر، بسوق ام العساكر، فلمّا جلدت مساحتها، ودخلت مدينتها، كان ذلك وقت الاضطرار، واحتياج اهل الحوانيت للفرار، فصرت امشي في العرقوب، منتظرا لما تحدث من عالم الغيوب، وقد كنت وقتُذ في البلاد غريب، ليس لي فيها قريب، وقد قرب وقت الظلام، وكاد القلب ان يرتكب الاهوام، وقد حرْت في المبات فلم ادر أأوعد مسجدا واكتمش، ام ادخل قهوة وارتمش، ثمّ اني تذكّرت ان ولي المجامع، مانع الرقاد في الجوامع،

وامّا القهاوي ، فمجلبة للمصايب والدعاوي ، ثمّ انّي وجبت عنّي المكتب ، بان اصلّي المغرب ، فملت الى حويطة فيها ناس مساكين ، ظاهرين من حالهم محاسين ، فلمّا اتممنا الصلاة ، واعقبناها بالباقيات الصالحات ، وقف علينا رجل لابس جلابة ، مزرفطة الوالبة ، فسلّم على الجلاس ، وقال يا ايّها الناس ، الا تحضروا وعدة مبروكة ، وزيارة مقبولة ، فقالوا له في اي مكان وجودها ، ومن اين المقصد اليها ، فقال انها قرية مغراوة ، بزاوية درقاوة ، فقالوا له سر اعرض غيرنا ، وسننطلق وحدنا ، فقاموا باجمعهم ، وقبضوا الطريق خلفهم ، فحدثتني نفسي بان اخوض مع الخايضين ، واقصد مع القاصدين ، فلمّا وصلنا المكان المشار عليه ، واتينا المقصود اليه ، وجدنا زاوية واسعة الاركان ، عالية البنيان ، ضاوية بنور الشمعدان ، وفيها حلقة من الفقرا يركضون ، كانّهم الى نصب يوفضون ، وفي وسطهم فشتيل ، يهتزّ كانّه برميل ، ويرمي بشرر ثقيل ، فقلت لمن خلفي سايل ، من هو هذا الشيخ الكامل ، فقال لي هذا شيخ اتى من المغرب الاقصى ، وقد ظهر كريم قصّى ، فقلت فالله يبرّكنا بلقاه ، وان يجعلنا في جاه ، ثمّ التزيت عند سارية ، في ركنة من الزاوية ، وقد بقوا على ذلك حينا طويلا ، وهم يهزّون هزّا وجيلا ، اذ بالشيخ طاح مغشيا ، وتبعته الحلقة بانقطاع الحسّ نفيسا ، وبربروا الشيخ بدربال ، وشرع كل احد منهم مشغولا ببال ، فمنهم من يلمّ عمامته على راسه ، ومنهم من مسح في عرقه من جبهته ، ومنهم من يصعد الى السما بانفاسه ، ثم انهم بعد ذلك دفعوا الطعام ، واحتمعت الاطام ، فلمّا شبعوا ورفعت الايادي ، وارتفعت الافارغ

والاقادي ، فرشوا حول الشيخ المربي ، حايكا من صنعة الغرب منهم ، وقام عند راسه احد كانه خديمه ، صفة او تلميذه ، وتحلحل وقال هلموا ايّها العباد ، هذا سوق ما له نفاد ، فمن زين نيته ، نور سريرته ، ومن خاب ظنه ، ضيع سعيه ، وهذا شيخنا الكبير ، خليفة السيد الامير ، فمن تعلق باذياله ، نال جميع آماله ، ومن اراد اصلاح اموره ، فليبادر بما في مكتوبه ، فما رايت الا من وفى قبالته ، واجاب دعوته ، ثم انهم افرغوا عليه بالفرق والمفعول ، حتّى حصل ما يعمي عين المعلول ، فلمّا رايت سوق الربح قد جاء ، وانفتحت على كل من زارها ، حنّ قلبي للزيارة ، عسى ان تكون لي خيارة ، فاعمدت الى كيسي ، وجبدت دورو من حمّ نفيسي ، ولحت به فالقارة ، واخذت فاتحة منارة ، فلمّا كلّت الزيار من الاولين الى الاخرين ، وختم المفتح بو لا الضالّين ، تقدّم المقدّم ، وجمع المسلهم ، وقال بارك الله فيكم ، واثبت مساعيكم ، فلم يبق من بعد الفاتحة ، الا النسريحة ، ثمّ ان الغاشي تفرق ، والماشي تشبع ، بقيت انا اخي الناس ، ناويا للمبات في الجلاس ، فلما ما بقى سوى الشيخ واصحابه ، هلم معهم ورفع عن عمامته ، فقربت اليهم لاستفيد حكمتهم ، فصرت احقق النظر في الشيخ بتوسّم الامالي ، اذ هو علّامتنا ابن عيسى العوالي ، فعلمت ان الليلة ليلة ختل ومكر ، وشبكة خدع ونكر ، فلمّا نظرني خفّ بالقيام اليّ ، وتباشر بالسلام عليّ ، فسلّمت عليه وعظّمت سلامه ، واجلسني في موضع حذاه ، وانبسطنا في الحديث ، وحلينا في الحثيث ، ثمّ اني دنوت الى جانبه ، وخاليته في اُذنه ، وقلت له ان زيارتي في هذه الليلة ليست بزيارة ، وانما هي تزميرة ، ويا ليتني لي

بتّ بدوريّ في الدار الكبيرة ، فحطّ حتّى تفقّه ، ونظر اليّ وتبسّم وفهّمه ، واجمّ وجهه وتنهنه ، وقال لك عنّي ، واسمع منّي ، الحمد لله مولانا الامين ، والشكر له على نعمة اليقين ، فالنصر منه والفتح المبين ، لا تندمنّ يا حبيب القلب والعين ، احسنت ظنك بالمولى المعين ، فالحاجة تقضى والفواتح مقبلين ، فاحمد الله وكن من الشاكرين ، فقلت له اللهمّ اجعلنا من المهتدين ، وان تجعلنا من عباده المؤمنين ، وبتنا على القانة ، طول الليلة ، فلمّا انشق خيط الفجر ، صلّينا ركعات الفجر ، ثمّ خرج ابن عيسى كالهوش ، وقال لي يا ابن العربي اتبعني في هذا الدردوش ، قبل ان تفتح عين المغشوش ، فطلقت عناني حوله ، وسرت ملاصقا كتفه ، ثمّ سالني قايلا ما لك في الاضمار ، وما انيت تقضي في هذا السوق المعمار ، قلت له اردت ان اشتري مجدار او كيدار ، فقال اتبعني في هذه الطريق ، وعلى اللّه التوفيق ، فانطلقنا الى ان وصلنا فندقا ، ودخلنا الى قرب طبلة من الخيل عتقا ، وقال لي خذ هذا العود ، فانه هدوة لي اهل الطود ، واني اهبه لك على الابود ، ثمّ اخرج لي سرجا وعمارة ، وجلالا ومشبارة ، فاسرجنا العود وشدّ لي الركاب ، وتمشّى معي حتّى جزنا الباب ، وختم لي بدعا الالباب ، و ودّعني وانقلب راجعا ، وسافرت وحدي قانعا ، وهبطت ذيل السلوقي وانا متامّل في حاله ومحاله ، فلم اعلم الذمّه لخبث اعماله وافعاله ، ام امدحه لمزيته و اعطايه ،

HUITIÈME SÉANCE, DITE DE MASCARA. p. 307.

Où l'on voit le cheikh Ben Aïça paraissant avoir perdu connaissance, et entouré par un cercle de derwichs pendant qu'il était dans cet état.

Mhammed ben el Arbi a raconté ce qui suit :

C'était l'année de la sécheresse; je n'avais plus de bêtes de somme. Je me rendis au marché de Mascara dans l'intention d'acheter quelque rosse. Quand je fus arrivé, le jour baissait. Lorsque j'entrai dans la ville, c'était le moment où les boutiquiers devaient penser à déguerpir. Je me mis à marcher dans El Argoub[1] en examinant ce que m'enverrait Celui qui connaît tous les secrets. J'étais à cette époque étranger à ce pays, et je n'y connaissais personne. L'obscurité s'approchait et je commençais à être inquiet. Je ne savais où aller passer la nuit : irais-je me blottir dans une mosquée, ou fermer l'œil dans un café? Mais je me rappelai que le maire de la commune défend
de dormir dans les mosquées, et que dans les cafés on s'attire p. 308.
des affaires et des désagréments.

Mes devoirs religieux m'imposèrent l'obligation de faire la prière du crépuscule. Je me dirigeai vers l'enceinte d'un marabout où se trouvaient de pauvres gens qui avaient la tournure d'hommes de bien.

Comme nous venions de terminer la prière et les saintes invocations finales, nous vîmes apparaître devant nous un homme vêtu d'une djellaba à raies noires, et déformée. Il salua les assistants et nous dit : «Ne voulez-vous pas assister à une fête bénie et à un pèlerinage qui vous sera utile? — Où cela se trouve-t-il, répondit-on, et par où y va-t-on? — C'est au village

[1] Nom de l'endroit où se tient le marché, en face du quartier appelé Baba-Ali, vers la porte de la ville, dite porte d'Oran.

des Moghraoua, dans la Zaouïa des Derqaoua[1]. — Marche, lui dit-on, va en inviter d'autres; nous irons bien tout seuls.» Ces gens se levèrent tous et se mirent en route. Il me vint alors à l'idée d'aller avec eux.

Quand nous arrivâmes à l'endroit indiqué et eûmes atteint le but de notre course, nous trouvâmes une Zaouïa vaste, élevée, éclairée par des flambeaux. Un cercle de fakirs y dansait comme s'ils tournaient autour des pierres sacrificatoires[2]. Au milieu d'eux était un homme semblable à un gros porc qui s'agitait comme une barrique, et qui jetait feu et flammes. Je demandai à quelqu'un qui était derrière moi : «Quel est donc ce bon vieillard? — C'est un cheikh, me répondit-on, qui est venu du Maghreb extrême, un noble personnage de très loin. — Par Dieu, repris-je, sa rencontre nous attirera les bénédictions divines et il nous couvrira de sa protection.» Je me dissimulai ensuite derrière une colonne d'angle de la Zaouïa. Les danseurs restèrent ainsi longtemps à s'agiter d'une façon effrayante. Tout à coup le vieillard tomba évanoui. Tout le cercle cessa de faire du bruit, et resta sans souffler. On enveloppa le cheikh d'un haillon et chacun s'occupa de lui à sa façon. L'un lui enroulait un turban autour de la tête; l'autre essuyait la sueur de son front; un autre le soulevait pour le faire respirer.

On apporta ensuite le repas et les groupes se formèrent. Quand ils furent rassasiés, que les mains eurent cessé de fonctionner, et qu'on eut enlevé plats vides et flambeaux, on
p. 309. étendit autour du vieillard caché sous sa loque un haïk bigarré de fabrication marocaine. Un homme qui paraissait son serviteur ou son disciple se plaça à côté de lui en s'informant de son état et dit : «Ô serviteurs de Dieu, voici le marché dans lequel on ne perd jamais. Celui qui est animé de bonnes inten-

[1] Appartient au cercle de Mascara.

[2] *Coran*, LXX, 43.

tions voit fleurir son bonheur; celui qui a de mauvaises pensées voit ses efforts inutiles. Voici notre grand chef, le lieutenant de notre seigneur l'émir. Celui qui s'attache à lui obtient tout ce qu'il désire. Que ceux qui veulent voir leurs affaires prospérer s'empressent donc d'apporter ce qu'ils ont dans la poche.»

Aussitôt, je vis chacun s'arrêter devant lui et répondre à cette invitation. On versa sur le vieillard monnaies et pièces d'argent, de quoi enrichir un pauvre diable. Quand je vis le marché de la prospérité en pleine activité, et le chagrin dissipé chez tous ceux qui venaient de faire l'aumôme, je me trouvai bien disposé à faire un cadeau, dans l'espoir que Dieu m'accorderait en retour quelque faveur. Je pris ma bourse et en tirai un douro de mon propre bien, que je jetai sur le plateau, et on récita pour moi avec ferveur la fatiha. Quand tous, du premier au dernier, eurent apporté leur offrande, et que la fatiha se fut terminée sur ces derniers mots : «ni de ceux qui sont dans l'erreur», le moqadden s'avança, ramassa tout le contenu de la pièce d'étoffe et s'écria : «Que Dieu vous bénisse et rende vos efforts fructueux; quand la fatiha est récitée il n'y a plus qu'à prendre congé.»

Alors tout le monde s'ébranla et les partants se firent leurs adieux. Quant à moi, je restai le dernier, désireux de trouver un gîte pour la nuit en cette compagnie.

Quand le cheikh fut seul avec ses compagnons, il les appela et releva sa tête et son gros turban. Je m'approchai pour tâcher de profiter de leur sagesse, et je fixai les yeux sur le cheikh, en examinant son signalement et réfléchissant. Or, c'était notre grand savant Ben Aïça el Aouali. Je compris alors que cette nuit avait été une nuit de tromperie et d'astuce, un filet tendu par la fraude et l'imposture. Dès qu'il me vit, il se leva et vint vivement vers moi en me souhaitant la bienvenue et me saluant. Je lui rendis son salut en le félicitant de le voir sain et sauf. Il me fit asseoir auprès de lui et nous nous récréâmes en causant

avec ardeur de divers sujets. A la fin je me rapprochai et murmurai à son oreille : « Mon aumône de cette nuit n'a pas été une aumône; elle ne vaut qu'un air de flûte. Plût à Dieu que
p. 310. j'eusse employé mon douro à passer la nuit dans la grande maison que tu sais. . . » Il éclata de rire; son ventre en était soulevé; puis il me regarda en se balançant et en marmottant. Son visage rougit, puis il se calma et me dit : « Tiens, éloigne-toi en écoutant ceci :

« Louange à Dieu, notre maître sûr. Louange à lui, qui nous a accordé la foi ferme. C'est de lui que viennent le secours et la victoire éclatante. Ne te repens pas, ô ami de mon cœur et de mes yeux; tu as bien pensé, grâce au maître qui nous aide. Le besoin est accompli; les prières sont exaucées. Loue Dieu; sois de ceux qui le bénissent[1]. — Que Dieu, répondis-je, nous mette au nombre de ceux qui sont bien guidés[2], parmi ses serviteurs croyants[3]. » Nous achevâmes la nuit dans la paix.

Quand le fil de l'aurore se brisa, nous fîmes nos dévotions matinales surérogatoires. Ben Aïça sortit ensuite comme une hyène et me dit : « Viens, Ben el Arbi, suis-moi dans ce crépuscule, avant que s'ouvre l'œil de celui qui a été trompé. » Je me mis en route avec lui, marchant côte à côte. « Quelle était ton idée, me demanda-t-il, et que venais-tu faire à ce marché bien rempli? — Je voulais, répondis-je, acheter une haridelle ou une rosse. — Suis-moi dans ce chemin, reprit-il, et mets ta confiance en Dieu. »

Nous continuâmes à marcher jusqu'à un fondouq où nous entrâmes, nous dirigeant vers une file de beaux chevaux de race mis à la corde : « Tiens, me dit Ben Aïça, prends ce cheval : des gens de la montagne me l'ont donné, je t'en fais un don perpétuel. » Il sortit une selle, une musette, une couverture,

(1) *Coran*, VII, 141.
(2) *Coran*, IX, 18.
(3) *Coran*, XXVII, 15.

des éperons. Nous sellâmes le cheval; il me tint l'étrier et marcha à mes côtés jusqu'à ce que nous eûmes passé la porte. Au moment de partir il prononça sur moi les invocations qui émanent d'un cœur pur, et me fit ses adieux. Puis il revint sur ses pas.

Je m'en allai seul très content. Je descendis la queue du Slougui[1], réfléchissant à sa situation, à son astuce. Je ne savais si je devais blâmer sa mauvaise conduite ou louer son bienfait et la bonté de son caractère.

[1] Longue côte sinueuse qui descend de Mascara à Oued-el-Hammam.

المقامة التاسعة تسمّى العروسيّة

تتضمّن خبر ابن عيسى انه كتب الطلبة رسالة بالزاوية
في شان ابنه متعرض اى مربوط في حال تعرّسه

حكى احمد بن العربي قال ركبت في صبحة خميس على العودة، وصحبت رجلا يقال له بالخودة، وسرنا قاصدين الوعدة، فلمّا وصلنا تراب السواحلية، وجدنا بارودهم يضرب، وخيولهم في المشور تلعب، فلمّا قضينا الهواي، ونلنا زيارة الاقطاب، وجدنا جملة من الطلبا ملمومين، حول سدرة مجموعين، فامتزجنا معهم للقيل والقال، وللاختبار والاستخبار والسوال، فما لبثت اذ سمعت ان ابن عيسى ذهب ليزوج عرسا لابنه، ويستملك امراة جديدة في عشّه، فاشتاق قلبي لانظر مفاكهة هذا العرس، وما يقع من الشدّ والحرس، فلمّا امتصّ مخ العظم، وافترق الطعام، قصدت دوار اولاد بن عوالي، لانزل ساحة شيخنا ابن عيسى العوالي، فلمّا وصلت للحصيدة، ملت الى الشريعة، نزلت عند الطلبا وسالتهم عن الشيخ المشار اليه، كيف هو حاله وما جرى عليه، فقالوا انه مذ زفّ بعرسه، لم يخرج من عشّه، وقد زعم ان ابنه نحن ربطناه ونحن بارين ممّا دعاه، فقلت ابعثوا له احدا يكلّمه الينا، وننظروا دعوته لدينا، فبعثوا له طالبا جليلا، فذهب ولم يلبث الا قليلا، واذا به رجع رجوع المعوية، وبيده كتاب مرقوم بالزاوية، هيئته هكذا إجى سي اللام وضرة ربنخ الموزّمين ربنخ لوادقين رينض ومْع ربنجُ الوالبة رينطُ الولام رينسُ اجليكم سي

العين وروحة ربنحُ الجاه سي اللام و وركاته رينبُ و وعد رينب وطوا ربنغ وأجي سي النون ومعن رينسُ و وكيت رينشُ صيكم تَيقا انكم ما النا وبطنوا سي الرا اوْني رينبُ جلا سي العين زوكته ما الجيم وذا رينهوا ما و وشي رينهوا مليح يامبم وليكم ربنغُ وما و وشي رينهوا وَقْ ربنحُ جوكان سي اللام ولتوا لي رينق ولا رينغ اجي سي اللام وبيتوا ربنح جوكان سي اللام وضيتلكم رينقُ اجي سي اللام و لبنوا رينط و صنين يا مبم و ملتوا رينغُ اجى سي اللام وبّ ربنحُ واطركم ربنحُ وحّة رينصُ صاذي يا را ما نوذمش رينقُ ونذكم ربنغ إجى سي اللام اِوا رينذ او لقتوا رينطُ جلذي سي الواو وجنين يا مبم نووى رينش جلذي سي الواو موا رينغ وروستة ربنغُ يوة رينٍ والي ربنحُ وننكهب ما الطا مواكم ربنغُ و نولعوا رينطْ الوانة رينقُ وإجا سي اللام ما تووقوذي رينشُ ما نووقكم رينشُ قواذا رينهُ ما ونا رينم ويه رينبُ الحكم ما اليا والولام رينسُ و وتب رينذُ وبذ ربنغ جبّه سي الرا الويبب ربنح صَنْ يا با ويسى رينغُ جطيبو سى اللام الجاه سي اللام ويهْ رينب اجين سي الميم

قال الراوي فلمّا تطالعنا هذا العنوان، وحارت لفهمه الاذهان، واستعجم نطقه على اللسان، وجدناه نكرة منكَّرة، وحصلة محصّلة، وعلمنا بالتحقيق ان لا من يفتل الحبل الا من حلّه، ولا من يرفع الشرط الا من قطعه، فقلت للطلبة ألا نذهبوا له دفعة، ونستفادوا منه هذه النفعة، فقالوا نعم، اتكل على اللّه واقدم، فسرنا الى ان سقطنا على درعته، وعيطنا على عيشته، فاذا سمعناه اي ابن عيسى يقول هذا يوم الخسران، هذا يوم الاخذ

على الامان ، هذا ما عملت لي يدي ، تحسّن بين الكواكب سعدي ، فقلنا اخرج لنا ، ولا تضايق منّا ، فلسنا جيناك طامعين ، وانما اتيناك سايلين ، فشمر الستار واندفع ، كانّه بردع ، فلمّا وقف قدّامنا ، واستبدر كلامنا ، رايناه كانّه حشم ، ثم انّه طرح راسه و تبسّم ، وقال ان سرحتكم على عاقبتكم ، فبخسة لمخاطبتكم ، وان انعمت لدخولكم ، فخطية لمقالكم ، فقلنا له اختر ايّهما شيّت ، ولا تندم على ما فعلت ، فقال لنا ادخلوا المكان ، والله المستعان ، فدخلنا الخيمة متباشرين ، متباسطين متلاعبين ، وجلس معنا ابن عيسى العوالي ، وهو يلوز بعينيه كالقرن الغزالي ، فلم يبد الا كطياب فرسه ، او اشتداد نسعه ، حتّى كانت الرسالة الكحلآء ، المبهمة كالليلة الظلما ، معناها واضح ، وسرّها فادح ، وفي اثرها دفع الضيفة بالشوا ، والمطاعم الحلوا ، فنلنا منه حصّتين ، واستعدنا منه حصّتين ، املاء الرسالة انتظاما ، وامتلاء البطون طعاما ، نفسير الرسالة الموضوعة بهذه المقامة المرقومة بالزاوية الى حضرة المكرمين الصادقين جمع الطلبة السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد اعلموا اني سمعت وشكّيت فيكم انتم ربطتوا ابني على زوجته وهذا ما هو شي مليح عليكم وما هو شي حق لو كان قلتوا لي على الّي حبّيتوا لو كان فضيت لكم الّي طلبتوا ومنين عملتوا لّي حبّ خاطركم محّة راني ما نقدمش عندكم الا اذا اطلقتوا ولدي ومنين نشوف ولدي مع عروسته بزّةَ حالي ونتطرب معكم ونطلعوا القانة والا ما تشوفوني ما نشوفكم وهذا ما منا به اليكم والسلام وكتب عبد ربه الحبيب بن عيسى لطف الله به امين

NEUVIÈME SÉANCE, DITE DE LA NOCE. p. 316.

Où l'on voit comment le Cheikh Ben Aïça écrivit aux tolba une lettre en langage « Ouaouïa », au sujet de son fils qui avait eu l'aiguillette nouée au moment de son mariage.

Mhammed ben el Arbi a raconté ce qui suit :

Un vendredi matin, j'étais monté sur ma jument en compagnie d'un homme appelé Bel Khoùda. Nous nous rendions à une fête. En y arrivant, sur le territoire des Souahiya[1], nous trouvâmes que la poudre parlait et que les chevaux caracolaient dans la carrière. Après avoir suffisamment circulé et reçu un accueil courtois, nous trouvâmes une bande de tolba réunis autour d'un jujubier sauvage. Nous nous mêlâmes à eux pour lier conversation, donner et recevoir des nouvelles et nous informer. Presque aussitôt, quelqu'un nous dit que Ben Aïça était allé chercher une épouse pour son fils afin d'avoir une jeune femme dans sa tente. J'éprouvai alors le désir de voir les divertissements de cette noce et ce qui pourrait y survenir d'intéressant. Quand on eut achevé de sucer la moelle des os et emporté les plats, je me dirigeai vers le douar des Oulad ben Aouali dans l'intention de descendre chez notre cheikh Ben Aïça El Aouali.

En arrivant au chaume, je me dirigeai du côté du lieu de réunion des tolba, chez qui je mis pied à terre pour m'informer de notre cheikh, savoir comment il allait et ce qui se passait chez lui. « Depuis qu'il a ramené le cortège de la mariée, me dit-on, il n'a plus bougé de sa tente. Il prétend que nous avons noué l'aiguillette à son fils et cependant nous en sommes bien innocents. — Envoyez-lui quelqu'un, repris-je, pour l'inviter à venir, et nous examinerons son affaire. »

[1] Les Souahiya sont un douar partiel faisant partie du douar commune de Tiffrit, ancienne tribu des Oulad Khaled Cheraga, cercle de Saïda.

On dépêcha donc un taleb habile qui se mit en route. Peu de temps après il revint comme un chien battu, tenant en main une lettre écrite en langage ouaouïa, dont voici le contenu[1] :

« A la seigneurie de Messieurs les tolba honorés et sincères. p. 317. Que le salut, la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur vous! Et ensuite, sachez que j'ai appris ce que vous m'avez fait et dont je me doutais. Vous avez rendu mon fils impuissant auprès de sa femme. Ce n'est pas bien de votre part, ni juste. Si vous m'aviez dit ce que vous désirez, je vous l'aurais donné bien volontiers. Mais puisque vous avez agi à votre tête, bonsoir, je n'irai plus chez vous jusqu'à ce que vous ayez dénoué l'aiguillette de mon fils. Si je le vois avec sa nouvelle femme, je serai content, je me réjouirai avec vous et nous passerons du bon temps. Sinon, vous ne me reverrez plus. Écrit par le serviteur de Dieu, el Habib ben Aïça. Que Dieu soit bon pour lui! Amen. »

Tout le monde fut embarrassé par la lecture de cette lettre; le son même paraissait appartenir à une autre langue. Nous étions stupéfaits, autant dire un cas de double indétermination, et nous étions dans un grand embarras. Il nous parut évident que celui-là seul qui avait tressé la corde pourrait la défaire de nouveau, et que celui-là seul qui avait déchiré le cuir pouvait le réparer. « Eh bien, dis-je au tolba, pourquoi ne courrions-nous pas chez lui pour lui demander de se mettre à notre tête dans cette recherche? — Parfaitement, répondit-on, mets ta confiance en Dieu et en avant! »

[1] Nous donnons immédiatement ici la traduction en clair de ce jargon dont voici la clef. On remplace de temps en temps une lettre, généralement la première, par une des lettres ج, ص, ك, و avec prédominance du و. Pour permettre de trouver celle ainsi remplacée, on l'indique au moyen d'une périphrase que l'initié a vite fait de comprendre : supposons que la lettre remplacée soit un ب, on fait suivre le mot déformé d'une des formules رينبُ, سي البا, ما البا, يا غا. Les tolba ont ainsi plusieurs systèmes pour écrire en langage convenu.

Nous nous mîmes en marche, et, arrivés près de la tente de Ben Aïça, l'un de nous appela sa femme Aïcha. Ce fut la voix du cheikh lui-même qui répondit en disant : « Voilà un jour de malheur! Un jour à demander grâce! C'est moi qui l'ai p. 318.
préparé de mes propres mains; l'étoile de mon bonheur s'est changée en guignon. — Sors donc, lui criâmes-nous, viens ici; que notre arrivée ne t'inquiète pas; nous ne venons pas en gens affamés, mais simplement pour te questionner. »

A ces mots, il releva le rideau de la tente et sortit avec un air renfrogné. Cependant après être venu jusqu'à nous, et nous avoir invités à parler, il sembla un peu honteux; puis il baissa la tête et nous dit en souriant : « Si je vous renvoie sur vos pas, j'aurai répondu en avare à votre demande. Si je vous accueille et vous fais entrer, je m'infligerai par cela même une amende. » Et nous de répondre aussitôt : « Choisis donc celui des deux partis que tu voudras, et, quoi que tu fasses, ne le regrette pas. — Allons, entrez, reprit-il, c'est à Dieu qu'il faut demander assistance[1]. »

Nous entrâmes gais et joyeux dans la tente, en échangeant des félicitations. Ben Aïça s'assit avec nous; il tournait les yeux comme le serpent corne de gazelle. A peine le temps de faire cuire un petit pain, ou de fixer l'étrivière d'une selle et voici que cette lettre barbare, obscure comme la sombre nuit, était clairement expliquée, ses mystères mis à jour. Après elle, vint la dîfa avec le mouton rôti et les plats doux.

Ben Aïça nous donna ainsi deux cadeaux et nous fit profiter deux fois de sa sagesse : en lisant régulièrement la lettre et en nous remplissant le ventre.

[1] *Coran*, XII, 18.

المقامة العاشرة تسمّى الندروميّة

تتضمّن اخبار ابن عيسى انه باع النفط في سوق ندرومة
وما كان صار له في تلمسان مع احد البوليس

اخبرنا محمد بن العربي قال كنت اجول من قطر، في بلاد المغرب، وكنت وقتئذ مسافرا اقرا لوحتي، واصفي سلكتي، فلمّا حفظت المنزول، و وعيت المنقول، اشتاق قلبي نظرة الوطن، والارتكاض في العطن، فودعت الطلبة واستسمحت فقيهي للتسريح، وسدّيت شغلي في الخنشة وشرت للرجوع بالتصريح، فقطعت فيافي ومخاوف، ورافقت عدّة مرافق، واقتحمت مشاق السفر، وانقطاع السفر، الى ان وصلت بلاد ندرومة، ودخلتها عشية مسومة، وكانت تلك الليلة ليلة سوقها، ومجمع هلامها، فبت ليلتي غريب، ليس لي قريب، قلبا على الخيط الابيض، فمن لاداء ما هو مفرض، الى ان شعشع النهار بضوئه، واجتمع الحجيج بسوقه، ودخلت بجمهور من صياح ونهيق، وحسّ اميق، اذ سمعت برّاحا، بصوته مصاحا، وهو يقول أشاري النفط، ان عندي تليس مرابط، فاهمت بقول البرّاح، ولم استوعب فايدة النبراح، فلحقت الشخص الناطق، الى ان رايته ببعض مطابق، فاذا هو شيخنا ابن عيسى صاحب ابليس فعرفت لما رايته طلافاته، وبعد السلام عليه اخذت اسأله، فجرّ بي الى قيطون عطار، وكان قد نصب عليه شبكة مطار، فاجلسني خلفه، وقعد تنّبه، وقال لي خذ جواب سوالك،

وما طلب مرامه، اني لما دخلت لهذه البلاد، تساريتها بالتمهاد، وكسرت اذني لاستماع كلام اهلها، فوجدت نقطة القاف عندهم ممنوع منها، واوّل ما شهدته، واغرب ما رايته، اني مررت عن مسجد فسمعت طالبا يتلو القرآن، ويرتل بزعمه التبيان، وهو يقول كال كايل منهم لا تكتلوا يوسف والكوه آلخ ومراده قال قايل منهم لا تقتلوا يوسف والقوه آلخ وثانيا جزت عن مسجد واذا بفقيه يملي علي تلميذه وتلميذه يعني له بقوله اسيدي كال فالحد والحد فيملي اليه الفقيه بقوله اكول ولا امين سوى كال فالحد والحد اكول والمراد بالاية قال فالحق والحق اقول الخ قال ابن عيسى فلمّا رايت احتياج النقط للعالم والمتعلّم، فمن ابرح لابيع ما عندي من النقط الملتقم، قال ابن العربي فضحكنا و قلنا له واللّه ما انت الا خرّاز، واكبر دفاش وهرهار، ثم قلنا له زد كيّل لنا بصاع جهدك، وزرنق لنا قصة من غرايب اسفارك، فشنّف متبسّما، ونطق متكلّما، وقال ما رايت ما اخبركم به، واحكي لكم عليه، الا ما طرى لي اوّل الامس بتلمسان، مع احد البوليسي من اهل الطغيان، وهو كنت اجول عشية بدرب اجراكة، وبلغني تهرتق كهشي الادراكة، اذ لقيت عجوزا كنت اعرفها في بلاد اهلها، ولمّا لحقتها سلمت عليها، ثم سالتها عن احوالها وما جرى في اوطانها، فقالت لي الم تعلم بحبيبتك الفنجا، العوجاء العرجاء، انها في دار الفرغلان، ساكنة بالامان، فقلت لها الك في الوصول اليها قالت نعم، اذا مكّنتني ما عندك من دراهم، فنقّدتها جميع ما عندي في الحال، كما ينقد في مال حلال، فمشت قدّامي الى ان دخلت دارا مصونة، باصطاحها مدورة، فناظرتها حتّى خرجت،

و اوعدتني وضحكت ، وقالت انها مسلّمة عليك ، وقايلة اليك ، ارجع غدا صباحا عند هذا الباب ، فانها تلقاك بلا مشقّة و لا اتعاب ، ففرحت بذلك وشكرت صنعها ، ولم اعلم بان ذلك حيلة ومكر على نصبتها ، فلمّا فارقتها بت طول ليلتي ، مسامرا مع رفقتي ، وكما تلك الليلة عدّة اهل الكهف ، ولم اتحقّق فيها من الارق ، الى ان ترخت العيون ، وصمت الالسون ، غضنا في النوم حتى اصبح الحال ، وتهيّا كل طالب للمنال ، فمت للوعد المعلوم ، عند الباب المشوم ، فلمّا وصلته بقيت ادور عليه ، امشي وارجع اليه ، اذ بعجوزة رقبت عليّ من الصحح ، فلمّا رايتها قلت في نفسي هذا باب الفتح ، فلمّا تحققتها بعيونتي ، التى غدرتني واخذت دريهمتي ، ثمّ انها كلمتني بصوت فضيح ، وكلام قبيح ، وقالت لي ما حاجتك هنا يا شيبة الكلب ، واطلقت عليّ جميع انواع السب ، فبقيت متحيّرا ، واراى الزوران مغيرا ، ثمّ اني ظهر لي بان اشتكي بها ، واعلم الحاكم عليها ، وعلى غدرها ، ثمّ هبطت الى بيروا الكمساريات ، لاجعل دعوتي من جملة الشكايات ، فلمّا وصلت للحكومة لم اجد سوى احد البوليس ، متزعبلا في هيئته كانه تليس ، ولابسا قاطا مرشوشا ، ومتعمما طربوشا ، وهو جالس على كرسي ، وقابض سبسي ، وجاعل ركبة علي ركبة ، و قدّامه فنجال من قهوة ، فلمّا هويت نحوه ، ودخلت عنده ، خق في القيام و اجلالا اليّ ، وبادر بالمصافحة عليّ ، وكلّمني بادب حديث ، ولم يعلم حالي انني خبيث ، وقال لي ما حاجتك عندنا يا فقيه ، ان لك حاجة تقضى بتنبيه ، فلمّا رايت منه ذلك الاحسان ، وغاية الترحّب بلا امتنان ،

اختلاس قلبي بالتخميم ، و كانني اشوف للتنديم ، وقلت في قلبي ان اكذب له دعوتي ، انقضت حرمتي ، وان اكتمت عليه سرّي ، تحيّر من امري ، وقد طال معي البحث ، ولم يسعى بالاقالة للبث ، وانا اقول له اني اريد ان اتكلّم مع الحاكم نفسه ، لانظر بطشه وحكمه ، وهو يقول لي يا سيدي ان الحاكم لا زال لم يقدم ، وانا ان شاء الله اقضي لك ما انت به مهتمّ ، واكدني حتّى خلته صديقا ، وان يكون لي رفيقا ، فقلت له اسمع يا اخي ، جعل الله مع الاواخي ، اني كنت بالامس ادور ، اذ لقيت عجوزا تدور ، فالتقيتها لاتخذها معاونة ، اذ بها خاينة ، فغلبتني حتّى اخذت دراهمي ، وتركتني مغموما بهمّي ، قال ابن عيسى ، البسه الله الخنفيسي ، فلمّا سمع كلامي ذلك البوليس ، ارتكب طبعه بالتخبيس ، ثمّ تبدّل لونه ، واصفر وجهه ، وقال لي اذهب يا دين النوم ، يا ابن الزنى والعموم ، أتغلطونا حتّى تحسبكم فقها ، وانتم سفها ، واعانني بدبزة وركلة ، ونهضة عاصفة وصفقة ، فما برحت اذ سفرت العتبة درجتين ، وانا في غير عقل اخطو في الخطوة خطوتين ، وقد هبطت مع الدرب ، منحدرا كالدب ، ولا اسمع الا الكلب وابن الكلب ، وكثير ما يلحقني من انواع السب ، الى ان دخلت في الزقاق ، وجلست بين الاستباق ، وقد خرجت من تلمسان ، صادق البدان ، قال المخبر بهذه الحكاية فلمّا سمع ذلك صاحب القيطون ، وهو العطّار المشطون ، نفر منه كما ينفر البغل الهياب ، عند رويته للاحمال ملوبين الرقاب ، وقال له عهدي بك تقيا لا بقا ، اذ بك عاصيا فاسقا ، اخرج من عندي لا اسعد الله يومك ، ولا اريح من يلقاك ، فاغتاظ ابن عيسى وقام

واقفا، وتحلّ متبصّرا عاتبا، وقال له اتقذفني بالعصيان يا عقّار يا عكّار، يا بيّاع الجنة و زغب النار، انت اقبح فرارة، واجهر مرارة، فهو الذي البسني بالادب النقي، واغطس في الزيتون و الادم الشقي، فلأحضرنّه مجلس الحكم، ولأحكمنّ عليه بالاساءة والذم، ثمّ التفت الي وقال لي يا بن العربي انظرني هاهنا، ولا تتنهى حتّى تنظر ما يظهر، وانطلق بالخطو، حتّى غاب في الزحف، وبقينا ننظر ما يظهر من غيبه، واذ به كرعه زقله وجاز بربحه، فاستنبيته حتّى افترق السوق، وذهب السايق و المسوق، فتحقّقت انه فلت وافتبس، فانقلبت الى موضعي وقطعت من جرته الايس،

DIXIÈME SÉANCE, DITE DE NEDROMA.

p. 322. *Où l'on voit Ben Aïça vendre des points diacritiques, sur le marché de Nedroma. Il raconte ce qui lui était arrivé à Tlemcen avec un agent de police.*

Mhammed ben el Arbi a raconté ce qui suit :

Jadis je circulais dans le Maghreb plus vif qu'un cotrob [1]. A cette époque je voyageais en apprenant le Coran sur ma planchette, et perfectionnais ma récitation. Après avoir appris par cœur le Coran et bien retenu les traditions. j'eus envie de revoir mon pays et de venir fouler le terrain des miens. En conséquence, je fis mes adieux aux tolba et demandai au professeur la permission de partir. Puis je serrai toutes mes affaires dans mon sac et je me préparai à rentrer chez moi. J'avais des

[1] Expression proverbiale employée par Hariri dans sa 49e séance. Le cotrob est un petit ver très remuant qui sort et s'agite toute la nuit. Cf. Meidani, *Proverbes*, Beyrouth, 1312, t. I, p. 155.

lieux déserts et dangereux à traverser, maint péril à affronter. Je me jetai néanmoins dans les difficultés du voyage, en disant adieu aux causeries du soir.

J'arrivai enfin à Nedroma où j'entrai le soir. C'était précisément la veille du marché pour lequel la foule se réunissait. Je passai cette nuit comme un étranger, sans parents ni amis. Quand on put distinguer un fil blanc (d'un noir), je me levai pour accomplir ce que prescrit la religion. Bientôt, le jour vint tout éclairer de sa lumière; la foule grouillante se réunit dans le marché dont l'espace retentit de cris, de mugissements et d'un grand vacarme.

Tout à coup, j'entendis la voix claire d'un crieur qui disait : «Y a-t-il acheteur pour des points diacritiques? J'en ai un plein tellis.» Je réfléchissais à ces paroles sans comprendre le sens de cette annonce quand, examinant le crieur d'un œil attentif, je reconnus notre cheikh Ben Aïça, vrai suppôt d'Iblis. Je courus aussitôt à sa rencontre, et, après l'avoir salué, je me mis à le questionner. Il m'emmena sous la tente d'un épicier où il avait dressé son filet comme le fait le laboureur (pour prendre le gibier). Il me fit asseoir derrière lui et s'assit en levant le nez, puis il me dit :

«Voici la réponse à ta question et l'explication que tu désires. Quand j'entrai dans cette ville, après l'avoir parcourue p. 323.
en entier, je prêtai l'oreille pour écouter le langage des habitants. Je trouvai qu'ils ne pouvaient pas prononcer le «qaf». Voici la manière bizarre dont je m'en aperçus pour la première fois. En passant près d'une mosquée, j'entendis un taleb qui lisait le Coran avec la prétention de lire correctement et très distinctement. Il lisait ce verset : «L'un d'eux dit aux autres : Ne tuez pas Joseph, jetez-le, etc.[1]», en substituant partout le kef au qaf. Une autre fois, en passant près d'une mosquée,

[1] *Coran*, XII, 10.

j'entendis un professeur qui dictait à son élève; celui-ci répétait les derniers mots en disant : « Ah Sidi », puis ces paroles du Coran : « Il dit ensuite : en vérité, en vérité, etc.[1] », en substituant également le kef au qaf. Le professeur dicta ensuite le mot suivant : « Il dit », en faisant le même changement. Alors je vis bien que le professeur et l'élève avaient besoin d'apprendre à connaître les points diacritiques. C'est pour cela que je me suis mis à vendre tous ceux dont j'ai une bonne provision. »

Cette idée nous fit bien rire, continua Ben el Arbi. « Par Allah, lui dîmes-nous, tu n'es qu'un blagueur, le plus grand des radoteurs et des bavards. Mais, allons, finis de vider le sac de ton astuce, raconte-nous quelque histoire curieuse de tes voyages. »

Il sourit en montrant les dents, et prit la parole en ces termes : « Je ne vois réellement rien de mieux à vous dire, ni de plus intéressant à vous raconter que ce qui m'est arrivé avant hier à Tlemcen avec un de ces agents de police qui oppriment les pauvres gens. Je me promenais le soir dans le quartier d'Adjeraka. Mes savates faisaient flic-flac comme les pattes d'un canard. Tout à coup je rencontrai une vieille femme que j'avais connue dans le pays de sa famille. En la voyant, je la saluai et je lui demandai des nouvelles de sa santé ainsi que de ce qui se passait dans son pays. Ne sais-tu pas, répondit-elle, que ton amie qui a les pieds en dedans, celle qui est tortue et boiteuse se trouve ici dans la maison des Kouloughlis où elle habite paisiblement? — Ne pourrais-tu pas, demandai-je, me faire parvenir auprès d'elle? — Parfaitement, pourvu que tu me donnes ce que tu as d'argent. Je lui donnai aussitôt tout ce que j'avais, comme on paie pour une chose permise. Elle marcha devant moi et entra dans une maison bien close dont la terrasse était bien abritée de la vue. Je l'attendis un moment, et

[1] *Coran*, XXXVIII, 85.

quand elle sortit elle me fit ses adieux en riant : « Elle te salue et te fait dire de revenir demain matin à cette porte; tu la verras sans difficulté ni fatigue. » Je me réjouis de ces paroles et je félicitai la vieille. Je ne savais pas hélas que tout cela n'était que ruse et mensonge. p. 324.

« Après avoir quitté la vieille, je passai la nuit à causer avec mes compagnons. Nous étions là en nombre égal à celui des habitants de la caverne[1], sans que j'eusse là ni parent ni ami.

« Enfin les yeux se fermèrent, les langues se turent et le sommeil s'empara de nous jusqu'au matin. Chaque taleb se prépara alors à aller chercher aubaine et moi je me levai pour aller au rendez-vous près de la fameuse porte. En y arrivant, je restai quelque temps à tourner, à aller et venir. Tout à coup une vieille femme me regarda du haut de la terrasse. Pour le coup, pensais-je, voilà l'heure du succès. Je reconnus de mes yeux la vieille qui m'avait trompé et m'avait soutiré mon pauvre argent. Elle m'interpella de façon à causer du scandale et en termes grossiers : « Qu'as-tu à faire ici vieux chien? » et toute espèce d'injures du même genre. Je restai interloqué sans cesser de soupirer et de me chagriner. A la fin, je crus bon d'aller porter plainte, et de faire connaître au juge cette femme et ses tromperies. En conséquence, je descendis au bureau du commissaire pour déposer ma plainte.

« En pénétrant dans la salle d'audience, je ne trouvai qu'un agent de police qui se dandinait comme un gros sac. Il était vêtu d'un vêtement complet de drap bigarré et coiffé d'un tarbouch. Il était assis dans un fauteuil, une pipe à la main, une jambe croisée par-dessus l'autre, une tasse de café devant lui. En me voyant entrer et me diriger vers lui, il se hâta de se lever pour me faire honneur, et de me tendre la main; puis, comme il ne savait pas que j'étais un mauvais garnement, il me

[1] *Coran*, XVIII, 8.

dit très poliment : « Qu'est-ce qui t'amène chez nous, ô maître, et sur quelle affaire veux-tu appeler notre attention? » En voyant ces bonnes manières, cet accueil bienveillant et simple, p. 325. je me mis à réfléchir et me repentis presque de ma démarche. Si je lui explique mon affaire, me disais-je, ma dignité aura à en souffrir, et si je la lui cache, il sera mécontent. Longtemps j'hésitai sans pouvoir aboutir à lui parler clairement. « Je veux, lui disais-je, parler au juge lui-même, pour être témoin de sa puissance et de sa sagesse. — Monsieur, répondit-il, le juge n'est pas encore venu; mais s'il plaît à Dieu, je ferai moi-même ce que tu désires. » Il insista si bien que je crus qu'il était sincère et que j'avais trouvé en lui un ami. « Eh bien! lui dis-je, écoute, ô mon frère, et que Dieu te réunisse avec les tiens. Hier, en me promenant, j'ai rencontré une vieille qui se promenait aussi; je l'abordai pour avoir recours à ses bons offices, mais ce n'était qu'une voleuse, elle m'a pris mon argent en me laissant dans l'embarras. » Alors, continua Ben Aïça, que Dieu le revête de la khantarissa (vêtement de deuil)! en entendant ces paroles, l'agent de police prit un air méprisant, il changea de couleur, son visage jaunit. « Va-t-en, me dit-il, ignoble imposteur[1], enfant de l'adultère et de tout le monde. Vous nous trompez, vous autres, en vous faisant passer pour des savants, et vous n'êtes que des polissons. » Il appuya ces paroles d'un coup de pied et d'un coup de poing en y ajoutant une bordée d'injures et une bonne bourrade. Aussitôt je sortis en franchissant les marches deux à deux; j'étais tellement hors de moi que je trébuchai deux fois. Enfin, j'arrivai dans la rue, grondant comme un ours. Derrière moi j'entendais : « Va donc, chien, fils de chien », et autres aménités du même genre. Je disparus à travers les rues, me couvrant de boue dans les flaques d'eau. A la fin je sortis de Tlemcen en me frottant les mains. »

[1] Cette expression, qui appartient à la langue verte, a été atténuée par l'auteur par respect pour ses lecteurs.

Tel fut le récit de Ben Aïça. A peine le maître de la tente, l'épicier sans cesse en mouvement, l'eut-il entendu qu'il s'écarta comme un mulet peureux s'écarte en voyant les chameaux replier leur cou onduleux : « Je croyais, s'écria-t-il, que tu étais un homme pieux et convenable, et voici que tu es un révolté, un débauché. Sors de chez moi, que Dieu ne bénisse pas tes jours et ne fasse pas gagner ceux qui te rencontrent ! » Ben Aïça furieux se leva et riposta durement : « Comment ! tu me traites p. 326. de révolté, ô épicier mauvaise langue, marchand de henné et de poil de rat. Il n'y a pas de séjour plus affreux que le tien, ni d'amertume plus cuisante que celle de ta langue. Par Celui qui m'a donné pour vêtement la bonne éducation et qui t'a plongé au milieu des huiles et de la mauvaise graisse, je te ferai comparaître au tribunal du juge et je te ferai condamner à la peine qui frappe celui qui insulte et dit des grossièretés. Quant à toi, Ben el Arbi, ajouta-t-il en se tournant vers moi, attends-moi ici, ne t'impatiente pas et tu verras ce qui arrivera. » Puis il partit vivement et disparut dans la foule.

Quant à nous, nous restâmes à attendre la pluie qu'allait amener ce nuage, mais ce ne fut qu'un tonnerre bruyant, et tout se passa en vent. Je l'attendis jusqu'à la fin du marché. Lorsque tout le monde, bêtes et gens, fut parti, je compris qu'il avait déguerpi et disparu. Je revins alors chez moi après avoir perdu l'espoir de retrouver sa trace.

المقامة الحادية عشرة الكرصيّة الميدانيّة

تتضمّن خبر ما راى ابن عيسى ى وهران من شان رجل مات مصهودا ى الحمام ومن الزهو بي الميدان

اخبرنا احمد بن العربي قال كنّا فى يوم اربعة وليلة خميس ، وقعت زردة واجتمعوا عليها عدّة من طلبا التدريس ، ونحن ليلتئذ كنا عدّة ايام الشهر ، فى جامعنا المعلوم من قديم الدهر ، فلمّا اتممنا العشا ، و ادينا الصلاة المفروضة لوقت العشا ، اغلقنا الباب و اشعلنا القناديل ، وجلسنا جميعة جميعة للمسامرة بالتاويل ، فبينما نحن مسطابين ، على قانتنا معتكفين ، اذ بعود نحنح ، وكلب هرّ ونبح ، فصهتنا لهذا ، لننظروا ما ذا ، اذ بنشطة من الصبار صعدت ، وهزة على الباب ردفت ، فكلّه مقدمنا ، ومتكلّى امرنا ، قايلا له علينا من ان تا ، فاجابه الطارق بقوله منه يا فتا ، فعرفنا انه العوالي من نطفه ، وتباشرت الطلبة باتمام ليلته ، فافتحنا الباب و ادخلناه ، ثم سلّمنا عليه و نفشناه ، عبرناه وعبرناه ، دغدغناه ونفرناه ، ثم اقبلنا عليه واجلسناه ، ووضعنا السعيرة بين يديه ، واعرضنا الاكل عليه ، فذاق كما يذوق الشبعان ، و دعى الى الما دعوة العطشان ، فلمّا مصمص يداه ، ومضمض فاه ، سالنا من اين هوى ، والى اين يهوى ، فقال اما هيابي فمن مرجاج ، واما ذهابي فالى وطن الاعراج ، ثم تغامزنا وطلبنا منه الحديث ، لاقصار الليل بالتحديث ،

فقال يا معشر الاحباب ، ويا ذوي الالباب ، اني كنت بوهران وشاهدت عجبة ، ورايت وقايع مغربة ، وحاوطت خطبة ، فامّا العجبة ففي الحمام القديم ، الذى هو لصالح ابن لمّ الهريم ، وامّا الوقايع المغربة ، ففيها اخبار مطرّبة ، وامّا الخطبة فلعلّامة الزمان ، وفريد العصر والاوان ، وصاحب الصدق والامان ، ذى المحبة والحنانة والاحسان ، الفقيه النحرير السيد فلان ، ولكن اُقسم لكم بالذي طبع علقة النمر من ظهرها ، و شقها من صدرها ، اني لا اخبركم بها رايت ولا رايتموه ، ولا اقصّ لكم ما علمت ولا علمتموه ، الا اذا قعدتم وعاي ، وامتليتم بخباي ، فتحت الطلبة بالاقبال ، وعزموا على الشروع في الاعمال ، ثم اومى المقدم وفرش دربالة ، ونصب للفاتحة اكفافه ، وعرّى صطلته مفتّحا ، ودعى للزيارة مستفتحا ، فلم يجد الا كطاعة كابوس ، اذ بالدراهم والفلوس ، تطاير كالناموس ، وابن عيسى ينظر الجماعة بعينيه ، ويخلّل لحيته ، فلمّا برز كلّ منا زطامه ، وادى غرامته ، جمع المقدّم ما طاح ، وناوله للذي يترجّى كالمدّاح ، فلما قبض مغناها ، وخبّى رباها وهباها ، جرت شربتاه ، وتزعفرت شلغومته ، وقال اعلموا يا ذوي العقول الراجحة ، والاعمال الصالحة ، اني كنت اوّل امس بوهران ، لانظر الزهو في الميدان ، وكنت وطلتها في ظلمة المغيريب ، بحيث لا يفرز الكليب من الذويب ، وكنت وقتئذ محتاجا الى تطهير الاعضاء ، وتبديل الانقا ، فقصدت الحمام القديم ، وصاحبه صالح ابن لمّ الهريم ، فلمّا دخلت بيت سخونه ، وانقفيت بنبار شروره ، وجدت ناس تحمّرون ، وهم ملمومون الى جهة الحر يتلطّهون ، وكان احد اسمه ولد قدّة مدّاح كفيفو ،

IMPRIMERIE NATIONALE.

فاطن بالمدينة الجديدة عتيق، و مع المرافقة رديف، وهو مبطوح على البلاط الذي هو اشد سخون، والناس تحذرونه لئلا يقع في الهلاك كالمجنون، وهو يقول لهم اني ما نبدل دراهمي، الا باستيفا مرغوبي ومقاصدي، فسهوا عليه ساعة او اقل، ثم التفتوا اليه فوجدوه ثقل، وشاهدنا الكتيف ممدودا، وانسلخ جلده على وجهه مصهودا، وصار جلده مزلوطا، وجسده مسخوطا، فحمل في الوقت الى السبيطار، مات فيه وتوفّى عند انشقاق الانفجار، رحمه الله امين، وعفى لنا و له اجمعين، ثم خرجت فازعا مخلوعا، ممّا شاهدته موجوعا، ثم هزّ راسه وقال يا معشر الطلبا هيوا للاستماع، وبالله استعين للشراع، ما وقع بالمدينة الجديدة الشنيعة، بثغر وهران الدرّة الفريدة، وممّا تذهل به العقول، وتفرح له القلوب والنفول، وتنشرح منه الصدور والخواطر، وتلين له الخطوب والنوادر، هو ما شهدناه بالامس، يوم ثاني رجب الفرد وكان سالما من النحس، من اجتماع اهل الدولة واضيافها، من السادات الكرام علاماتها، الذين اتوا من افرنصة، ومن غيرها من اهل الفراصة، مع عرب البلاد و الاوطان، باعيانهم في حلبة وهران، فهو جلّ جلاله على جمعهم اذا يشا قدير، ويفعل ما يريد فيما يشا ولا نكير، وذلك في ارض فسيحة الاركان، منوّرة الاغراس والافنان، واجتمع فيها خلق عديد من رجال ونسا، وصبيان وكسا، وكذلك العرب قد اتوا من كل جهة بخيولهم على اصنافها والوانها و ركاضها لحضورهم، بالحلبة لدى اهل المعرفة والزمان، وفخر الوقت والاوان، فمن نار كلها انه بالسرور كالنشوان الحايرة، ولا ترى الا

عناق الخيل طايرة، في ميدان الدايرة، واما وهران بفورها، كانها مزيّنة بشوارعها، مزيّنة على اسوارها، الا بها تخفق مثل الاطيار باجنحتها، والحاصل كل فارس كاسد، ومحلة صافية تخطو بصف النهد، والراية ترفرف على القوم، وحسّ الركاب كاليوم المعلوم، ويتبعها خلف البارود، واصناف اللعب المشدود، فيحير العقل في وصفها، وينظر الخاطر لرؤيتها، فعند ذلك شاهدوا اهل الدولة واضيافهم، السادات الكرام وعلماؤهم، ببراعة الامّة العربيّة، بفضيلة اهلها على غيرهم بالكلّية، فهذا والله المدح الحقيقي، اللايق بهم مفيقي، ثمّ دوّر راسه مرتين، وهزّه هزتين، وقال والله ابوكم العوالي حيث يقول

يا اهل العلوم اسمعوا لي ، دا العجاب عمري ما ريتْ
في المدينة الجديدة وافولي ، من كل نوع فيها شاهدتْ
جمعت كثير خلق العالي ، من كل جنس فيها نعتْ
ديدن الغواشي واخرج دالي ، علوا على طبقتْ فرجتْ
القلايلي قلقل قلال ، والقصابي قصب قصبتْ
ناطق العروسة تتعوج ، للشطيح قبضت نصلتْ
طوط البرّاح اخناق ، بالغلام تسمع اصواتْ

فراش

عشق العشية و ابرد الحال ، إ القوال
كل مهبول خطى جرى

امشبت للعناذق نختال، إ القوال
صبت رعيان الخيل المجورى
انواعد للركبة لادخول المال، إ القوال
للمدينة يمشوا زدرى

تهياش

إ ارواح تشوى منين ركبوا
بامشاعل يتوافدوا مثل النيران، إ شومان
وعلامات ايرويجوا فوق السحابوا
والطبول ترعد بالضرب الهونان، إ شومان
والغوايط اتنغم بالصوابوا
هودوا كيف المحلت السلطان، إ شومان
من عقبة الجبارة رقبوا

فراش

ارواح تشوف اخوي امن طعنوا البلاد
دارت ديه باموالها تقول جردان
رعبت سكانها واليهود خرجوا اعداد
تسمع حس اسهيجة اتقول عمران
والنصارى زياخ فالزهو لا رقاد
يشكدوا في بزارات حسن الامكان

قال المخبر بهذه الحكاية فلمّا وصل ابن عيسى الى هذه البيت قال واما الخطبة النفيسة، فايقة الجنيسه، فيجب عليكم الصمت

والنباهة لاستماعها، ونسأله تعالى ان يفتح فهومكم لفهمها
وحفظها، ولكن يا ايها المحبّون ألّا تنسا محوننى اسبغ الوضو،
وارجع اتمّ هذه الحكاية الموضو، فقلنا سمعا وطاعة وناولناه الخلاب،
فقبضه منا وخرج من الباب، ولم نعلم بانه هراب، فلمّا استبطينا
رجوعه، خرجنا ننظر حاله، فلم نجد له حسا، وحيّينا عليه
المواضع اسا، حتّى خلنا ان الارض بلعته، ام السما رفعته،
فلمّا اصبح الصباح وجدنا مكتوبا على الباسط، بفحمة
على الحايط، كان السروجيّ قبلي، فعل لا يحابه
مثلي، وقال ان افطار الليلة في الخرافات، لمن اعظم الآفات،
فلمّا راينا هذا تلاومنا لاطلاقه، وندمنا على استخراجه،

ONZIÈME SÉANCE, DITE DES COURSES. p. 33?.

Où Ben Aïça raconte qu'il a vu à Oran un homme ébouillanté dans le bain, et une grande fête dans le champ de courses.

Mhammed ben el Arbi nous a raconté ce qui suit :

C'était un mercredi et la nuit du jeudi; il y avait une zerda pour laquelle s'étaient réunis un grand nombre de tolba de l'école. Cette nuit-là nous étions assemblés en nombre égal à celui des jours du mois, dans notre mosquée qui jouit d'une antique célébrité. Le souper fini, on fit la prière du soir, on ferma la porte, on alluma les flambeaux et on se divisa par petits groupes pour veiller en s'entretenant avec esprit. Pendant que nous étions de bonne humeur, et tout à notre gaieté, nous entendîmes d'abord un cheval hennir, puis un chien gronder et aboyer. Chacun fit aussitôt silence pour savoir ce que c'était. Un bruit venant des aloès (frôlés par quelqu'un)

monta jusqu'à nous; puis un coup retentit sur la porte. Notre moqaddem, celui qui est chargé de nos affaires, prit la parole pour nous et dit : « Qui es-tu? — Qui donc? ô jeune homme », répondit celui qui avait frappé. Au son de sa voix on reconnut Ben Aouâli.

Les tolba se réjouirent de voir que leur nuit allait si bien se terminer. On ouvrit la porte, on introduisit le visiteur, et, après l'avoir salué, on se mit à l'enlever, à le bousculer, à le chatouiller, à le pincer. Puis on le combla de prévenances et on le fit asseoir; la nappe fut étendue devant lui et le repas apporté. Il y toucha du bout des dents comme quelqu'un qui est déjà rassasié, mais il demanda de l'eau en homme altéré. Quand il se fut lavé les mains et rincé la bouche, on lui demanda d'où il venait et où il allait. « D'où je viens? répondit-il, du Merdjadjou[1]. Où je vais? au pays de Laradj. » Nous échangeâmes alors quelques coups d'œil, et on lui demanda un récit pour nous faire passer agréablement la nuit.

p. 333. « Écoutez, dit-il, ô mes amis, ô hommes intelligents. J'étais à Oran où j'ai vu un événement extraordinaire, où j'ai été témoin de choses admirables, et où j'ai retenu par cœur un discours merveilleux. L'événement extraordinaire s'est passé dans les anciens bains qui appartiennent au vieux Salah ben Lemmou. Pour les choses admirables, il y a de quoi en faire des récits divertissants, et quant au discours merveilleux, il est dû au grand savant de notre époque, unique dans ce siècle et dans tous les temps, l'homme sincère et sûr, amical, compatissant et bienveillant, le savant perspicace sidi Untel. Mais j'en jure par celui qui a marqué le noyau de la datte d'un point sur le dos et d'une fente du côté opposé, je ne vous dirai rien de toutes ces choses dont j'ai été le témoin et que vous

[1] Nom du sommet qui domine la ville d'Oran et qui, ici, sert à désigner la ville elle-même.

n'avez pas vues, que je connais et que vous ignorez, avant que vous ayez garni mon outre et rempli ma sacoche. »

Les tolba poussèrent des exclamations de joie en exprimant leur contentement et se mirent à l'œuvre. Le moqaddem reçut des instructions : il déploya un vieux bernous et disposa ses mains pour la récitation de la fatiha; il découvrit sa tête teigneuse pour prier et demanda que l'on voulût bien déposer les offrandes. Il s'était à peine écoulé le temps d'armer un pistolet, que déjà pièces d'argent et de cuivre volaient comme des moustiques, tandis que Ben Aïça regardait l'assemblée en peignant sa barbe. Quand chacun se fut exécuté avec son offrande et eut payé son tribut, le moqaddem ramassa ce qui était tombé et le donna à celui dont nous attendions les paroles comme on attend celles du chanteur.

Quand Ben Aïça se fut emparé de son gain et qu'il en eut empoché le produit usuraire et malhonnête, ses lèvres devinrent rouges et ses moustaches plus jaunes que jamais; puis il commença :

« Sachez, ô hommes intelligents, supérieurs et vertueux que j'étais avant-hier à Oran pour voir les courses. J'étais arrivé dans l'obscurité qui suit le coucher du soleil alors qu'on ne distingue plus un petit chien d'un petit chacal; j'avais besoin de nettoyer mon corps et de mettre du linge propre. Je me dirigeai donc vers les anciens bains qui appartiennent au vieux Salah ben Lemmou. En entrant dans l'étuve, je trouvai des vapeurs brûlantes et je vis des gens qui se mettaient en transpiration; ils étaient réunis dans la partie la plus chaude de l'étuve où ils s'agitaient. L'un d'eux, nommé Ould Qadda, chanteur aveugle, homme chaste habitant le village neuf, commensal des tolba p. 334.
sédentaires, était étendu sur la dalle la plus brûlante; les autres lui disaient de prendre garde à ne pas chercher la mort comme un fou. Je ne veux donner mon argent, répondit-il, que pour en prendre tout mon saoul, et en avoir à satiété. On ne fit plus

attention à lui; puis au bout d'une heure à peine, on le regarda et on le trouva sans connaissance. Le pauvre aveugle gisait; la peau brûlée s'était séparée de la chair; elle était ébouillantée, et tout le corps dans un état pitoyable. On le porta aussitôt à l'hôpital où il mourut au point du jour. Dieu lui fasse miséricorde! Amen! et pardonne ses fautes ainsi que les nôtres! Je sortis de là saisi, épouvanté et affligé de ce dont j'avais été témoin.»

Le cheikh secoua alors la tête et continua ainsi : «Ô tolba, venez entendre. Je demande l'aide de Dieu pour vous bien expliquer ce qui arriva au village neuf de mauvaise renommée, dans la place d'Oran, cette perle unique en son genre.

«Parmi les choses qui frappent l'esprit, dont le récit réjouit le cœur, qui dilatent la poitrine et l'intelligence, qui adoucissent les mauvais moments, on doit mettre celle dont je fus témoin hier second jour de redjeb l'unique, jour qui fut exempt de tout malheur. Les autorités se réunirent dans le champ de courses d'Oran avec leurs hôtes, personnages considérables et savants venus de France, ainsi que d'autres personnes d'une haute intelligence et des Arabes, notables de la ville et de la province. Cette réunion s'est faite grâce à Lui, que sa gloire soit proclamée! il peut tout ce qu'il veut. Elle a eu lieu dans un vaste terrain embelli par des plantations et toutes sortes d'ornements. Il s'y était rassemblé une foule considérable d'hommes, de femmes, d'enfants et de gens intelligents. Les Arabes y étaient venus de toutes parts, galopant sur leurs chevaux, avec leurs variétés bigarrées afin de paraître dans l'hippodrome devant les illustres personnages, ornement de notre époque et de tous les temps. Celui qui assiste à ce spectacle en est transporté comme s'il était vaincu par l'ivresse.
p. 335. On ne voyait que chevaux de pur sang, volant dans l'arène circulaire.

«Dans l'enceinte d'Oran, les rues étaient parées et les murs

ornés de tout ce qu'il y a de plus léger, comme l'oiseau sur ses ailes. Chaque cavalier paraissait un lion. Les fusils brillants éblouissaient la vue.

« La bannière flottait sur le goum; on entendait le cliquetis des étriers comme un jour de bataille. Puis vint le langage de la poudre et l'adresse de divers jeux que la bouche est impuissante à décrire, mais que les yeux contemplaient avec ardeur. Alors les autorités et leurs hôtes, personnages et savants purent voir l'habileté du peuple arabe et sa supériorité sur tous les autres. Par Allah! Voilà la louange véridique qui leur convient et que leur décerne ma verve poétique. »

Ben Aïça tourna la tête deux fois, la secoua deux fois et s'écria : « Allons, écoutez ce que dit votre père El Aouali : »

O hommes de science, écoutez-moi vous conter ces merveilles que de ma vie je n'avais vues.

Au village neuf[1], de combien de faits extraordinaires j'ai été témoin!

De hauts personnages s'y étaient donné rendez-vous, en grand nombre. Toutes les nations étaient représentées.

La foule fait cercle et un audacieux s'élance. Chacun est prêt à tout tenter.

Le guellaïli frappe sur son tambour, le guessasbi souffle dans sa flûte.

La jeune femme se lève et fait onduler sa taille; pour danser elle a saisi le sabre.

Le crieur allonge le cou et clame; ô jeune homme, tu entends sa voix.

FERACHE.

Le soir est venu, le temps a fraîchi; eh poëte!
Tous les mauvais sujets courent à leurs plaisirs.
J'allai aux fondouks chercher fortune; eh poëte! p. 336.
J'ai trouvé les chevaux de prix bien gardés.

[1] C'est le nom arabe de la partie d'Oran que les Européens appellent à tort le village nègre. Ce dernier nom devrait être réservé aux masures habitées par une population noire, en majeure partie d'origine soudanaise, et groupées à l'extrémité de ce quartier.

Ils se sont donné rendez-vous pour faire du butin; eh poëte!
Ils se dirigent en flots pressés vers la ville.

Tebiache.

Allons, maintenant, viens les voir chevauchant,
Avec des torches qui brûlent comme des feux ardents: eh Choumân[1]!
Et des étendards qui battent au vent au-dessus de leur tête.
Les tambours résonnent de leurs coups bruyants; eh Choumân!
Et les musettes bien en mesure font entendre leurs refrains joyeux.
Ils défilent comme l'armée d'un Sultan; eh Choumân!
Ils apparaissent à la côte d'El Djiara[2].

Febache.

Viens voir, ô mon frère! quand ils parcourent la ville.
Du bruit de leur cortège ils emplissent le monde; on dirait des sauterelles.
Les habitants sont épouvantés, les juifs sortent en foule;
Tu entends les cris de Smiha qui appelle Amrân.
Quant aux chrétiens ardents au plaisir, ils ne prennent aucun sommeil.
Ils dansent dans les salles publiques les plus somptueuses.

Arrivé à ce vers, Ben Aïça nous dit : «Quant au discours merveilleux, rempli de figures remarquables, pour l'entendre,
p. 337. il faut que vous fassiez silence et prêtiez attention. Je demande à Dieu d'ouvrir vos intelligences pour que vous puissiez le comprendre et le retenir. Mais, ô mes amis, voulez-vous me permettre d'aller accomplir ponctuellement mes ablutions, puis je viendrai finir ce brillant récit. — Bien volontiers», répondit-on. On lui donna l'écuelle dont il se saisit, et il sortit.

Nous, nous ne doutions pas qu'il voulait s'enfuir. Après avoir attendu un certain temps son retour, nous sortîmes à sa recher-

[1] *Choumân* est une appellation usitée dans certaines tribus du Sud de l'Algérie et qui s'applique aux indigènes miséreux. «*Ya Choumân*», dit-on au pauvre diable sans feu ni lieu, que la fatalité poursuit, venu souvent on ne sait d'où et qui vit de la charité publique.

[2] Mot à mot : la montée des chaufourniers, aujourd'hui Saint-André.

che, mais il nous fut impossible de trouver sa trace; c'est en vain que nous cherchâmes dans les endroits les plus ignorés. C'est à croire qu'il avait été englouti par la terre, ou enlevé au ciel.

Quand vint le matin, nous vîmes l'inscription suivante tracée en face de nous, sur le mur, avec un morceau de charbon : « Avant moi, le Saroudjite agissait de même avec ses compagnons; il disait que rien n'est plus futile que de passer la nuit à n'écouter que des contes[1]. » En voyant ces mots, nous nous repentîmes de l'avoir lâché et laissé s'échapper.

[1] Ces expressions se retrouvent effectivement dans Hariri à la fin de la quatrième séance, mais le sens diffère sensiblement.

المقامة الثانية عشرة تسمّى الفوكيّة

تتضمّن المخاصمة في شان زردة الربيع وحكم ثبوتها وما وقع لهم بمدينة فوكة وبسواحل بحرها

حدّثنا احمد بن العربي قال كنت في زمان اسعد سكنت سعيدة، واستوطنتها و لو انها بعيدة، لما لي فيها من القرابة المجيدة، ومنها جئت لمدينة سيدي ابي العبّاس، لاختبر حقيقة معاشرة بعض الناس، فلم البث فيها الا قليلا، ولم اجد عن خروجها تحويلا، وساقني القدر الخطير، لقليعة عزب عنها الخير، فبقيت فيها اعواما، لا استلذ طعاما، ولا اغبط مناما، اكابد الغربة واشجانها، العسف المتولى خصوصا عليها، فبينما انا ذات يوم كنت جالسا بصحن مسجدها، المقابل لعمارة سوقها و بلاصتها، وبجانبي امامها المعروف، السيد احمد الجوطيّ النفي الموصوف، اذ راينا تلميذا فدّاشا، يجرّ نعليه على الارض كانه فرداشا، ويغربل بتعريف اوراقا بيده للناس، ولا يعتني في ذلك من باس، ولمّا افاض مروره بنا، وهجومه بالجوار علينا، مدّ للامام ورقة من الاوراق، ذلك الورّاق، فقرأ سرا معانيها، ثمّ ارانيها وناولنيها، فاذا المكتوب فيها، اعلام ان سعادة الوالي رئيس ادارة مجالس العلوم الكدّية مخبر لكافة الطلبا، الصادقين الادبآ، بانه ردّ كريم نظره في الزردة التي رتّبوها على مقابلهم ولمّا طال بهم النجى، واضطرّوا الى الملجى، شالت بينهم المخاصم، وارتفعت دعوتهم للمحاكم، حتّى عجز عن

فصل قضيتهم كلّ قاض يقضي و كل فقيه ، وحار فيها كل امام وكل نبيه ، الآن اعلموا واستبشروا ، وابشروا بالزيادة وبشّروا ، فان الوالي اعزّه الله ، واحسن تقواه ، في يوم التاريخ انضم مجلس علمائه ، سدّدهم الله باسرار اسمائه ، و وضع طلبتكم لديه ، واستشار عليها كواكب دارته ، و دونكم نصّ ما وقع في استوائه ، فمنهم من ضعّف استوجابها ، ونبذ استثباتها ، ومنهم من قال انها بذلة ما في هواء ، وبذرة زارع في صفا ، ومنهم من قرا عليها تخلق تخلق السبط ، وقيد الدرهم بالضبط والربط ، وحكى حكاية ابن الانبط لما كان ماشيا في سوق ومعه ابنه وكان بيد ابيه درهم فمرّ على رجل عيساوي قابض حية ويقول من يعطيني درهما فاني ابتلع هذه الحية فالتفت ابن الانبط الى ابنه وقال له يا ولدي احفظ ، درهمك فمن اجله تبتلع الحيات ، الى غير ذلك من الحكايات ، ومنهم من قال بل ما انفقتم من شي فهو يخلفه وهو من قال هذه صدقة ولا صدقة باعتبار ، ولا هبة بانتهار ، ومنهم من قرا عليها ، وللشحيح على امواله علل ، يسعنه ابدا ذما وتبكيتا ، فجد بما جمعت كفاك من نشب ، حتّى ترى من جدواك منحوتا ، ومنهم من قال لا يبلغ المجد الا السيد الباذل ، لما يشقّ على الناس فعّال ، واشتد بين الجماعة الكدّ واللدّ ، المشاجرة بالفم وباليد ، فمنهم من اثبت الزيادة بالكتاب ، ومنهم من قال تركها هو الصواب ، واستشكل عن اخبرين الجواب ، الى ان تكلت الزماجر ، وصمت المزجور والزاجر ، اذ برز من هلم الجماعة كهل كانه نبش عليه من القبور ، او اخرج من سجن مثبور ، وقال يا اهل ذا المجلس القويم ، وفيكم من الضلال

العظيم، هلمّوا اليّ واسمعوا، وخذوا ما اقول لكم ولا تكذّبوا، فان مسائلكم هذه لا يكشف سرّها، وينور عبقريها، الا بقرعة ولغط، او نصبة من الزناتي تخطّ، فان ارضاكم ذاك فبالحوا، والا فشدّوا احبالكم ولا ترخوا، فان كذّبتموني فكلّا سا ما تظنون، وكلا سوف تعلمون، فانعمت الجماعة بقوله، واستقلدت برايه وفعله، فلم يك الا قدر ما احمل اليه رملا مصفّى، ونشره بين يديه صفّا صفّى، ثمّ نقط على رملته، ليبين باطن حكمته، فاستطلع الضمير بشكل الاجتماع، الدال على التهجي والطماع، ثمّ قال اضرب الضيف مع مولى الدار، فانبيك من يعطيك الاخبار، واشهد عليه توالته، لتحظى بفائدة سوابقه، فلمّا فعل استنبا من توليده شكل البياض، الدال على الاتصال بعد الارتكاض، فقهقه حينئذ وصفّق يداه وحكم لثبوت الزردة بمل فاه، فوقّفه الجماعة بحكمه، وانعم الوالي رأيس الحكومة الجمهورية بموافقة تنفيذه، وفي المجلس القابل يعينوا لكم يوم الزردة ومحلّها ووقتها، وكيفيتها، وصفتها، وما يلزم لها وما تحتوي عليه، مرتبا كل شي بانفصاله، فاحمدوا الله وكونوا من الشاكرين، وتباشروا بارتفاع كلمتكم لاعلى علّيين، وقد كان جدولكم لافاه تيارا، وطابتكم حافها اعتصارا، الحمد لله الذى جعل اوّلها فمطهيا، وصيّر اخرها منيرا،

احبيب قلبي لا تجزع ، بالهموم مولانا فراج
كل ضيق ينفاجه ياسع ، ما تدوم شدّة بالعلاج
قادر كريم تحنّ ويشفع ، كل من احب نال منهاج

وبامره اعزّه الله امضاه كاتب سرّ اللجنة عبده بالشيخ المرّيخ ، فلمّا اتممت قراة الرقعة تاملتها ، واذا المكتوب بمقلوبها ، نصّه بعد الحمدلة والسبحلة اعلم ان الوزير الاعظم حافظ السرّ ومنفذ الامور الوالي رئيس ادارة مجالس الكذّبة محبّ الذاقة الغربا المجلوزين والمدروزين والخرّازين والطرّازين والعبّازين والهمّازين والغمّازين والخبّازين والمطرطرين والمغرفعين والدبّاغين والخيّاطين والدراويش ، الذين هم كالحريق في الحشيش ، ان زردة الربيع التي انعم الوالي بها على الطلبا الصادقين تكون إن شا الله يوم الخميس خامس فصل الربيع السنوي وليلة الجمعة السادسة ومحلها حريم قبّة الوالي ، سيدي عبد القادر الجيلالي ، الكاينة بقرب قرية فوكة براس الجبل العالي ، الراقبة على البحر و سواحله ، واوديته واجنته وعامرته ، ووقتها اوّل ساعة الضحى وكيفيتها يكون جمع الحجيج ، والحجيج في المحل واليوم والساعة بنية التفريج ، ثم يقرءون بعض السور ويهبط من راد لساحل البحر ، ليحظى ببركة من خرج من اليمّ مختمر ، وعند النقايه تفريج الهمّ والغمّ والكدر ، وكيفيتها الخ فبعد صلاة الظهر ترفع الكفوف ، وتستقيم الصفوف ، وتدور الحلقة لسوق الرهج ، ومن اراد العمارة فليشتري الملح ، ولهذا يلزم من استطاع البسوس قبل الجلوس ، والترفّس عن بعض الفلوس ، وفي اثنائه دفع الماكل والمشارب ، والكلام الطرب والملاعب ، وقبل الغروب ، عند امتساس اللغوب ، يكون الرجوع لرباط المنيعة ، والكاين بقلب القليعة ، وفيه يصير كيت وكيت من رنة الاوتار ونغم الملاح ، الى ان يداعي الداعي بالفلاح للصباح ، يكن الانطلاق لاعمال الصلاح ، والسلام

وبه الخليفة جود الصرّار، بيّاع الشبّ والصرطار، فلمّا تمّمت قراءتها، واستوعبت خطابها، قلت لرفيقي زد لي ايضاحا، زادك الله اصلاحا، فما معنى قوله ليحظى ببركة من تخرج من اليمّ الخ فقال لي اعلم يا اخ ان اهل هذا الاقليم، كانت لهم سعة و ثروة في النعيم، وكان سيرهم في كل سنة يخرجون في اوّل فصل الربيع ويسمّونه الموسم الذى يبسط فيه الشايب والرضيع، ولمّا ضربهم الزمان بغزاله، واستولى عليهم الفقر باوجاعه، نبذوا تلك العادة وتركوها، واياسوا منها ونسوها وبطلوها، وفي هذه السنة قام بعض اولاد الجبل، ليحيّوا ما فرطوا اهل هذا القبيل، حتّى آل الامر للنزاع وصدر الحكم فيما جرى، كيف ترى، واما ما تخرج من اليمّ فهو مرابط تخرج من البحر ياتي من ناحية الغرب، يزورونه المهمومين لاجتلاب الكرب، وهو قطب ربّاني، وعفريت صمداني، قد شهد عليه كرايم يكلّ القلم عن رقمه في الاوراق، ويعنّي البرّاح بها في الزقاقات والاسواق، قال ابن العربي فلمّا سمعت ما قال، وقد اوجز فيما جال، حدّثتني نفسي الذميمة، العظيمة، ومحنتي الشريفة الكريمة، باني اولى من يشاهد هذا المقام، ويلتمس التوسّل لادراك المرام، وربّ رمية من غير رام، وان كانت لنا سببا للقضاء، فهاتك البغية من الارادة والقضاء، فقلت للامام ابنه يا فقيه، يا ذا الفضل النبيه، ألا تاذن لي اكون من رفقايك في هذا اليوم النزيه، فقال بلى واوعى، واكون لك من المومنين عند الدعى، فصرت في الحين من المنتظرين لذلك اليوم واحوج اليه اكثر من القوم، فلمّا انتهى امد اليوم الموعود، ولم يبق الا ملاقات الشاهد والمشهود، فمن يوم

الخميس مجرّدا جلبابا، ولبست جلابا، واتلت فرستي في كسوتي وركبت و الامام محاذيا بيسرتي، وقلنا باسم الله المنّان، واطلقنا لها العنان، فاندفعت نجزة تمدّ باعها سباني، اذ هي من الجنس السيباني، فلم يمض من الزمان الا هنئة و وصلنا مدينة قوكة، التي هي من الاسما الخمسة مشروكة، فجلسنا في ظل مصطبة دايرة بورد و رنجس وسيسبان، ريثما استرحنا و شربنا كيسان، ثم جددنا السير للمحل المقصود، اذ هو على قرب محدود، فلمّا وصلناه، ودخلنا ساحته، وجدنا فيه افرادا مبثوثين بعضهم يدخن دخانا، وبعضهم يرزن زرنانا، فمكّنا الفرسة من الوكيل، ليحفظها ممّا تخاف من التخبيل، ثمّ دخلنا القبّة لادا الواجب، من الزيارة للولي الناجب، ثمّ خرجنا وجلسنا في ظل القبّة موركين، منتظرين يمينا وشمالا لمن ياتي من المرطبين، واذا بالناس شرعوا ياتون، من كل حدب ينسلون، فمنهم في الكراريس شرابان، وكالبشان ودروان، ومنهم راكبين الخيل والبغال والحمير، ومنهم يهرعون تراريس سبيل غفير، واجتمعت الاخلاط من كل قبيل، من السايح والشعيبة والقليعة والدواودة وقوكة وابو اسماعيل، ثم اتت عن بعدهم شرذمة من ببرار، وتلاها رهط من بني بزار، فلمّا تمّ اخلاط الضوضا ولم يبق من يرتجى حمرا و لا بيضا، قام مقدّم المهرجان، وصاح كانه الحديم مرجان، وفي صياحه يقول السعي السعي للشاطي، فهذا وقت وصول السر الباطي، فثارت عجاجة في الجمع، وهبطوا متشوقين بالطاعة و السمع، فنزلت انا و الامام حافيين، كما قدر الله ناعمين، الى ان وصلنا وقد سدى الجميع

على شط المياه، وصاروا شاخصين بابصارهم لناحية الغرب على قدر النظر لسعة المياه، فما لبثوا ان رءوا شبحا لاح، كجناح طاير مدّ واستباح، فحققه ناظورة القوم بناظوره، وقال هلموا للسعي فهذا هو القطب بذاته، فافترق حينئذ القوم على اصنافها، وانواعها واجناسها، امّا الطلبة لبعض السور يقرؤون، والدراويش يركضون ويدردقون، وغيرهم يميسون ويتمتمون، وحاياهم يرتدعون ويهتزون، فنزل علينا ما نزل على القوم من الجذب، وخشعنا خشوعا من صميم القلب وصرت اقرا مع القارئين، ومرّة ادردق مع المدردقين، واخرى اميس مع المايسين، وطورا اتمتم مع المتمتمين، واهزّ لحيتي مع الهزّازين، ونحن في شدة تسبيح وتهليل، الى ان قرب الشيخ على نحو الميل، فبان انه رجل لابس اللباس الاخضرا، من عمامة ومحنكة وجبّة وقضيب خضرا، وامامه ثلاثة ابونطه يتجرجرا، وقد تجرّد جمّ غفير ودخلوا البحر بالسباحة ليلتقوا بالفلك على البعد، وتسابقوا على من يمس الفلك اولا بيد، وقد داروا بالفلك متخابطين على الماء، ووقعت العربدة والزبد طاير للسماء، ولولا عناية القدّاف، لغرق القطب في الما وجاف، فلمّا استوى الفلك بجانب البر، حذو صخرة من الجزر، قام القطب الاخضر، وبيده القضيب المعمر، وقال الحمد لله الذي نجانا على الفلك، من مسالك الهلك، وانه سميع عليم، بعباده رؤوف رحيم، وهو ينظر للناس وبشير لهم براسه ويمناه، كانه يحييهم ويدعو لهم من مولاه، فنزل اليه مقدّم اللجنة واخرجه كالسردوك المنتتف، لما اصابه من رشراش الما المغربل، واحضره لعين اولاد الاعيان.

فتلقّوه بالبشاشة والاقبال، والدعا والتضرّع وباحسن السوال، والناس حايطين به، متبرّكين باتيانه، فمنهم من يمسّه ومنهم من يمسح وجهه باذياله، فلمّا انتهت نوبة مروره من قربي، لالتمس منه ما يجلو كربي، لحت بصري عليه، وحقّقت النظر فيه، فاذا هو صاحبنا ابن عيسى المهلهل والمحلحل، السمين المبلبل المبرقل، لا زال يتلوّن ويتقلّب في احواله واشكاله، ويتمرّد باقواله وافعاله، فخزرته وقلت له ابيه ابيه يا تاتا، الى متى والى متى، فلحظني من طرف خفي، وستل عينيه كانّه امام حنفي، ثمّ رفع راسه الى السما وقال، ونطق بصوت اسمع الصّم وقال، كنت اجول البراري فزدت البحر، ومن كذّبني سيرى الخبر،

فما زلت الهوى المهامة واعلى القمم،
واسمو الجبال عن طول البصر،
امنحه قلبي الكتم واصطبر،
فلا شك تلق من به تنتصر،

فهلم القوم اليه وترعرعوا، وكتبوا عنه املاء ما سمعوا، ظنا به انه من كلام الاوليا، الذي يكتب اقوالهم وتحفظ محي الحيا، فكانه استنبا فما حدث ببالي، فنبهني بابياته لا حافظ سرّه ولا ابالي، فغفلت عن عبثه وكرهت ان انبّه عليه، خشية ما يستجلب اليه، الا اني ندمت على ما فرط مني من الهبال، عمّا درقت وتمقت وما كنت فيه من التعب والوبال، اراقب الخبيث كما يراقب الهلال، وقربوا له كالبشا واركبوه، وركبوا معه اعيان

القوم وشيّعوه ، وانطلقوا به مع الطريق السلطانية بلا امل ، راجعين للقبّة براس الجبل ، و كمّ الحجيج في انهم يتلاعبون ويتصافرون ، ويتسابقون ويتطاربون ، وهم فارحين متبشرين الازالة ما كان عن قلوبهم متكدّر ، من الشوق لرؤية قطبهم الخضر ، فاتبعنا انهم رويدا رويدا ، والامام رفيقي يكلّ من السير ويشدّ عضدا عضدا ، ونحن في فاكهة الحديث ، على ما راينا في الجبجبة التي لم يلبث لها لبيث ، فعجبت ان لم ابين له السرّ المكتوم ، اكون عنده غير صادق ماثوم ، فقلت له ان ايها الاخ ان الاسرار عند الاحرار تزيد ، فقال لي اي ومحلّ الصيد ، فقلت له ان الرجل عرفته حقا ، وكلّمته قصدا ونطقا ، فاجابني فتقا و رتقا ، وانه ليس بوالي صالح ، ولا بعالم ناصح ، وانما هو صعلوكا لكاعا ، خدّاعا بدّاعا ، اصله زماني ، اسمه ابن عيسى العوالي ، وهذا صحّة علامته ، وبقين حكايته ، فطارت من الشيخ شرارة وقال اه ولد الحرام ، ولهذا رايته يتدهكل كانّه الحكيم بهرام ، امّا انا فاني ما اصاحب القوم ، منذ اليوم ، واعهد اللّه ان لا ازور بدّاعا ، ولو انّه شفاعا ، وسرنا الى ان وصلنا للمحلّ المقصود ، وهو محتفل و ممسود ، وبرّاح ينادي ويعود ، ويقول هلموا هلموا لسوق الرباح وانهموا ولا شكّ ان من بدرهم زار ، تخلف له بالعين دينار ، والقطب الاخضر واقف على صخرة امام القبّة ، مستقبل للقبلة ، والناس ملتفّون به دارة مقياس ، مصفوفون قياما وجلاس ، وفي وسط الحلقة فوطة بيضا مخملة مفروشة ، كربية مبثوثة ، يرفع الاصطرلاب ويضعه ، ويرمي البصر و يتبعه ، كانّه منجّي لجواب ، او متامّل لصواب ، واذا به حرّك راسه واطلق جعجعة كالبعير.

الهائج ، او السيل المنهمر المائج ، وقال الله الله يا الاحباب ، هذه ساعة الانجاب ، فتعازمت الامّة برمى الزيارة المنثورة ، على الروضة المنشورة ، وهو يتعوّج ويستقيم ، وكشكاشة تنحدر وهو بحال سقيم ، فلمّا احسّ بالمخ نفض ، ولم يبق ممن طاله روض ، صاح صيحة وعوى ، ورفع يديه في الهوى ، واطلق القضيب وطاح عليه ، مخرصا مغشيا عليه ، فقامت المقدّمون في الحين وبهبهوه ، وداروا به اربعة رفدوه ، وللقبّة وجهوه وادخلوه ، وكبيرهم رفع يديه ومسح بهما لحيته ، وقال امين ، الحمد لله رب العالمين ، فبلت الدعاوى وقضيت الحوائج ، ولم يبق الا التنعم والفرج ، وعهد للروضة لمّها وكنّسها ، ولصاحبها الحفها ، وقد لقنوه بالفلوس ، ليفيّق من غشيته ذلك المنحوس ، ثمّ تقابلت الصفوف ، ونشر بين ايديهم ما هو موصوف ، من الخبز المعجون والمعارك ، والمثقب والخفاف ، والتين والزيتون والجبن ، والنشينة والماندرين واللبن ، وتضارب الجيش بالجيش عن عرك لمعارك ، حتّى صار كلّ انسان مزنّد من كرشه هالك ، فعند ذلك افرنقعوا ونفروا ، ورجعوا على حافرتهم وتنشّروا ، حتّى لم يبق الا الاعيان ، فى ذلك المكان ، قال المخبر بهذه الحكاية فحينئذ ودعت الامام رفيقي في امله ، راجعا لمحله ، ودخلت المعمعة متنقّلا بلا عرضة الطست ، لانظر تمام من يفرغ عليه ذلك الدست ، ولمّا قرب الغروب احضرت العربات ، وركب الكلّ ورجعوا قاصدين الرباط للمبات ، ولمّا وصلوه ودخلوه وجدوه قد رتبت بسائطه ، وتناصفت فى الحسن جهاته ، بشموع رائقة تزهر ، وانوار عابقة تستنشع ، وجعلوا مجلس القطب بالصدر ، واحاطوا به مشاميم

الورد والنرجس والبهار، وعن يمينه آلة الرجال باعوادها متهمّات، وعن شماله جمع آلة النسوة المسمّعات، والاخلاط بينهم تراكمن، تقعقعن وتجالسن، فاندمرن في الجمار، وجعلن مقعدي قرب الستار، لاطالع ما يبدي من غشه، وما يتفرق في كرشه، ونزلت السكتة على الجلاس، مترجيين لدفع الابساس بلا احساس، فلم يك الا قدر ما استقر كل شخص في روضته، مشمرا ليرتع في ربضته، اذ بالمقدّم والوكلا اندفعوا، من باب مقوّس وحينا شرعوا، في تفريق الموايد والسرابن، والمغارف والمسالن، ورتّبوا بين يدي ابن عيسى سنيا اكبر، من النحاس مبهّرج اصفر، ثم انعطفوا على اخراج الصفرات، المختلفات الملونات المتشبّهات، ولا تسمع الا هاط وهات، من دفع المطابخ كالطرطة والشربات، والبزنية و واللحم الضاني بالمحمّصات والمزعفر والمزعتر والمحشو باللوز، ومونى على الدبوز، والشابّة المغبونة ومقلّي وكباب، وفجل وزيتون بالحساب، وشلايط منوعة ومحنشة، وبغارير مصنعة، وفاكهة وموز، وحبالي ولوز، وفستق وجوز، والمسمّعات يترددن باصواتهن، مع رنة اوتارهن واستخبارهن، والمهرفل يسرق اللمحة اليهن، ومهما سمع منهن، ما يعجبه كقولهن، يا دعدا الحسن يا طبيب المقلتين الخ الا ويسقي اليهن ويبطل الاكل، ثم يندفع للمضغ والبلع كالبرذون المهطل، وقد طال امد الانكباب، على اكل اللباب، الى ان بلغ الليل ثلثه رفعت الموايد، وبلغت القوايد، وعقبوها بالقهوة والمعجونات، واقطعوا عنها بالاتاي والحلاوات، وابن عيسى على مطرحه يتبلبل، ولا تسمع الا هرير وزهيره يتخلخل، وعلى صوت الغنايين بالاوتارات،

وكثر الصياح والاستخبارات ، الى ان فرب الصباح ، وضرب نافوس الخمسة وصاح ، فام ابن عيسى سرعة كالمكلوب ، وشمه كاد يذوب ، واشار لمعلّمة المسمّعات ، وكانت مخمة ثمانله في الكتافات ، وهمّ لها يمناه وفال لها هاهْ هاهْ ، العافة هاهْ ، ضمنت لك الجنّه ، فطارت كالزفوة المملوة ، وسجدت لغير الله سجدة متلوة ، ثمّ التفت الى الفوم وفال الله الله جزيتم عنا خير ، وابفوا على خير ، ودخل بيتا كانت ورا ، وسبل على بابها ردا ، وطبق الفوم يتفرّفون و يتتابعون ، حتّى لم يبق الا افراد مرتّبون ، فهجمت عليه في البيت بالدخول ، ففام واردا وسلّم علىّ وهو ينهت كالغول ، ففلت له بلسان المفاكهة عهدي بك ذيبا مبهودا ، فمتى صرت ربّا معبودا ، اتضمن الجنّة لفاسفة من الغواني ، لو فُطع فرجها وعلق على باب المدينة لعرفه كلّ زاني ، فتبسّم وفال كل الكذاب ، وادركني اهرّمع الكلاب ، ثمّ فلت له افسم عليك بالذي سخّر لك البدعة وتلبيسها ، وطلسك بدنسها وتدليسها ، ان تخبرني من اين اتيت ، والى اي مفصد تيمّت ، ففال لي امّا المفدم ، فمن وهران لمستغانم ، ومنها دفعني الفطب الخراف ، الى فوكة دفعة مهراق ، وامّا المفصد فلاولاد تركتهم يتضرّعون ، فاكباد من الجوع يتنازعون ، ففلت الا تفوم هاهنا واهل الوطن يرشون اليك ، ورايت ما بذلوا عليك ، فنظر اليّ نظرة عفريت ، وعض اضراسه كانّ بينهما جمرة كبريت ، وفال سبحان من انساك ما كنت انشدتك ، لمّا كنت جالسا ورا زريبتك ، وانت معشي بنعاجك وبفرتك ، ممّا فال المنداسي رئيس الشعرا ، لمّا راح لبوبياضة ببلاد فمرا ،

بوبيّاضة والعزّ معاه ، خير من منداس او قمحُ
خير ياسر والذل علاه ، ظرف عيني ما نمتحُ
عزّ في فقرا نهواه ، بالقليل والهنى نفرحُ
نرجى مولاي باغناه ، حد غيره ما نطمحُ

ثمّ صفّق بيداه وقال لمقدّمه التشييع التشييع ، والله هو الحافظ المنيع ، وقام وخرجنا حوله ، والخديم حامل جرابه وعوينه ، الى محل كروسة ابراهيم ، الموصلة له البا لام ميم ، لتبلغه بحمله ، بسرعة لمحله ، ووقفنا معه الى ان ركب وذهب ، وتركني بدموع منسجعة تنكسب ، لما هيج لي من الحنين للوطن ، وملاقات الاحبة في العطن ، والله يطلق السراح ، لما فيه الاصلاح ، وهو الموفّق للفلاح والنجاح ،

p. 344.

DOUZIÈME SÉANCE, DITE DE FOUKA[1].

Où l'on voit le débat au sujet de la zerda du printemps, ainsi que le jugement qui en ordonna le maintien. Récit des événements qui se déroulèrent dans la ville de Fouka et sur le rivage voisin.

Mhammed ben el-Arbi a raconté ce qui suit :

Je me trouvais à une époque heureuse et j'habitais Saïda ; je m'y étais fixé, malgré son éloignement, à cause des relations utiles que j'y avais trouvées. Je me rendis ensuite à Sidi-bel-Abbès pour y jouir de la société de certaines personnes ; mais je n'y séjournai que peu de temps et je fus obligé d'en partir.

[1] Localité peu importante, mais très agréable, à 39 kilomètres ouest d'Alger et à 1.500 mètres d'une fort jolie plage, où un petit groupe d'habitations estivales a reçu le nom de Fouka-Marine.

Le destin néfaste me conduisit à Coléa[1] que le bien a déserté; j'y séjournai plusieurs années sans y manger un bon morceau, sans même y faire un bon somme. J'y souffris tout ce que peut souffrir un étranger; la pauvreté y règne en maîtresse.

Un jour que j'étais assis dans la galerie de la mosquée, en vue de la place et de la foule qui était au marché, assis à côté de l'illustre imâm de cette ville, Si Ahmed el Hadjouti, homme dont la pureté est célèbre, nous vîmes un de ces indigènes qui font les commissions, traînant ses savates sur le sol, comme un cardeur tire son instrument; il tenait à la main des papiers qu'il triait pour les distribuer aux passants, et il ne voyait aucun mal à le faire. Après être passé plusieurs fois près de nous, ce distributeur s'avança de notre côté et tendit à l'imâm un de ces papiers. L'imâm le lut d'abord tout bas, puis il me le montra et me le donna. Voici ce qui y était écrit :

« *Avis.* Le Seigneur le Ouali, chef du Medjlès[2] des sciences mensongères, fait savoir aux tolba vertueux et instruits qu'il a examiné l'affaire de la *zerda*[3] au sujet de laquelle un désaccord s'était élevé entre eux. Leur attente s'étant prolongée en vain, ils s'étaient vus contraints à chercher un remède. Des différends s'élevèrent entre eux et leur affaire fut portée devant

(1) Petite ville sur l'ancien territoire des Hadjoutes et distant de Fouka d'un peu moins de 9 kilomètres.

(2) Le Medjlès est une juridiction d'appel en dernier ressort.

(3) *Zerda* désigne en Orient un mets composé de riz safrané dans une sauce sucrée. Il entrait dans l'ordinaire des Janissaires. Cf. *État militaire ottoman depuis la fondation de l'empire*, par Ahmed Djevad bey, traduit du turc par Georges Macridès, t. I, p. 118, Constantinople-Paris, 1882, et J. Deny, *Journ. as.*, nov.-déc. 1912, p. 515, analysant l'ouvrage de M. W. Marçais, *Les textes arabes de Tanger, op. laud.*, dans lequel il est question de ce vocable, à la page 318. Cf. également Doutté, p. 202 du *Recueil des mémoires et textes du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger, 1905. et Gaudefroy-Demonbynes, *Journ. as.*, juillet-août 1904, p. 51.

En Algérie, le sens primitif est à peu près inconnu, et la zerda est un plantureux repas offert à l'occasion d'une noce ou de la fête d'un marabout, auquel il est de tradition d'inviter les tolba.

p. 345. les tribunaux. Tous les cadis en fonction et les jurisconsultes furent impuissants à la résoudre, les imâms et les hommes les plus distingués demeurèrent embarrassés.

« Aujourd'hui, écoutez, soyez contents, apprenez la bonne nouvelle : la zerda est rétablie, annoncez-le. En effet, le Ouali, que Dieu le rende puissant et embellisse sa piété! a réuni à la date de ce jour les savants de son Medjlès. Que Dieu les dirige par les vertus cachées de ses saints noms! Il leur a exposé votre demande; il a consulté à ce sujet les astres qui l'entourent. Voici ce qui s'est passé dans ce conseil : l'un a contesté l'obligation de la zerda et en a repoussé l'exécution; un autre a dit que c'était verser de l'eau dans l'air, ou semer du grain dans le vin; un autre rappela que l'on peut revenir sur un bon mouvement, que l'argent se serre précieusement et avec un bon nœud; et il conta l'histoire de Ben Anbat en ces termes :

« Ben Anbat se promenait dans un marché avec son fils qui tenait un dirhem dans la main. Ils vinrent à passer devant un Aissaoui (jongleur) qui jouait avec un serpent et disait : « Si quelqu'un me donne un dirhem, j'avale ce reptile. » Ben Anbat se tournant vers son fils, lui dit : « Mon enfant, garde bien ton dirhem, car il serait cause qu'on avalerait un serpent. »

« Un autre dit : « Chaque fois que vous dépenserez quelque chose, Dieu vous en dédommagera [1]. Ne savez vous pas qu'il n'y a pas d'aumône avec regret, ni de charité avec réprimande? » Un autre reprit : « L'avare voit ses richesses ne lui causer que des ennuis. Fais des largesses de ce que tu as amassé en fait de biens, jusqu'à t'en dépouiller entièrement [2]. »

« Un autre dit : « Celui-là seul arrive à la gloire qui est généreux, et fait quelque chose de réellement difficile. » La discussion se prolongea, acharnée en paroles et en gestes. Les uns concluaient au rétablissement de la zerda comportant un rôti

(1) *Coran*, XXXIV, 38.

(2) HARIRI, 2e séance.

en brochettes; d'autres concluaient à y renoncer, et d'autres ne savaient que dire.

« A la fin cependant le tumulte s'apaisa; les deux partis se turent. A ce moment, sortit du milieu de l'assemblée un homme d'âge mûr qui semblait avoir été déterré d'un tombeau, ou sortir d'une étroite prison. Il parla ainsi : « Ô membres de ce puissant Medjlès, puissiez-vous être à l'abri de toute erreur! Approchez-vous et écoutez-moi; profitez de ce que je vais vous p. 346.
dire, et ne croyez pas que je sois un menteur. La question qui vous occupe ne peut être éclaircie et parfaitement élucidée qu'à la condition de consulter le sort avec les formules ou l'écriture magiques. Si vous acceptez, préparez ce qu'il faut; sinon, faites vos paquets et partez sans tarder. Mais ne croyez pas que je mente, vous auriez là une pensée détestable et vous agiriez très mal [1].

« L'assemblée approuva ses paroles et se rangea à son opinion. A peine eut-on pris le temps de lui apporter du sable bien propre, qu'il l'étala devant lui en plusieurs rangées. Puis il pratiqua d'ici, de là, au hasard, des trous pour faire jaillir le fonds de la sagesse et dévoiler ce qui est caché au moyen du procédé de la jonction qui révèle l'objet du vif désir. Puis il dit : « Multiplie l'hôte par le propriétaire de la maison (telle case par telle autre), te viendra celui qui te renseignera. Maintenant compte-lui ses troisièmes, pour tirer parti de ses septièmes. » Quand il eut terminé, il se mit à chercher la formule de la blancheur qui indique le but à atteindre après une poursuite ardente [2]. Puis, tout à coup, il partit d'un éclat de rire, battit des mains et cria à tue-tête que la zerda aurait lieu. L'assemblée approuva sa décision, et le Ouali, chef du bruyant conseil, voulut bien décider sa mise à exécution.

[1] *Coran*, CII, 3.

[2] Cf. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909, p. 377 et suiv.; Abou Bekr ben Choaib de Tlemcen, *La* [illegible] *une aventure*

« Dans la prochaine réunion du Medjlès, on vous indiquera les jour, lieu et instant précis de la zerda, ainsi que tous les détails d'exécution, et ce dont elle sera composée. Toute chose sera expliquée. Remerciez Dieu, et soyez de ceux qui le louent. Réjouissez-vous en élevant vos prières jusqu'à Celui qui trône au plus haut des cieux. Autrefois votre destinée ne rencontrait que fâcheux contretemps : aujourd'hui il est juste que vous soyez exaucés. Louange à Dieu qui a décrété un début funeste et une fin prospère !

Ô toi qui m'es cher, ne t'effraie pas des ennuis, notre maître est un sauveur.

Toute situation critique se dénoue heureusement. Le malheur avec sa terrible ceinture ne dure pas toujours.

Le puissant, le généreux est compatissant : il intercède : quiconque est patient atteint la délivrance.

p. 347. « Ainsi ordonné par le Ouali (que Dieu le rende puissant !), qui a rendu cette décision obligatoire.

« Le secrétaire particulier Bel-cheikh El Merikh (nom de la planète Mars). »

Après avoir terminé la lecture du papier, je l'examinai et je vis qu'il y avait écrit au verso :

« Après les formules de louanges et de gloire à Dieu, apprenez que le grand vizir, conseiller intime, chargé du pouvoir exécutif, le Ouali président du Medjlès des sciences mensongères, fait savoir à tous les étrangers gueux, mauvais lecteurs de mosquées, savetiers, brodeurs, gâcheurs, boiteux, tiqueurs, boulangers, pique-assiettes, imbéciles, tanneurs, tailleurs et derwiches semblables à des orties dans l'herbe, que la zerda du printemps accordée par le Ouali à tous les tolba vertueux

chez les Musulmans (*Rev. afric.*, 1906, 1er trimestre, p. 62-71) : Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, II, p. 341 ; Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, p. 232-236 ; Mohammed ibn Omar Et-Tounsi, *Voyage au Darfour*, trad. Perron, Paris, 1845, p. 359 et suiv.

aura lieu, s'il plaît à Dieu, le jeudi cinquième jour du printemps de cette année, et la nuit du vendredi sixième jour du même. Elle aura lieu dans l'enceinte de la qoubba du saint Sidi Abd el Kâder el Djilâli, située à l'Ouest du village de Fouka, au sommet de la montagne d'où l'on voit la mer, la côte, les ruisseaux, les jardins et les pays habités. Elle commencera dès les premières heures du jour, suivant les dispositions ci-après :

« Toute la foule et la tourbe se réuniront pour se réjouir au lieu et à l'heure indiqués; on lira quelques sourates du Coran, puis ceux qui voudront descendront au rivage pour avoir part aux bénédictions de celui qui sortira mouillé de la mer, et dont la rencontre chasse le chagrin, le souci et le malheur. Voici comment cela se passera, etc. Après la prière de midi, on élèvera les mains, on formera les rangs, puis le cercle tournera dans le marché du gain. Que celui qui désire la prospérité achète du sel; mais pour cela il faut activer la venue du lait avant de traire[1], chacun devra donc se munir de quelque monnaie. Durant cet intervalle, on mangera, on boira, on causera, on s'amusera de toutes façons. Avant le coucher du soleil, quand la fatigue commencera à se faire sentir, on reviendra à l'enceinte bien gardée qui se trouve dans l'intérieur de Coléa. Alors résonneront de toutes parts le bourdonnement des instruments à corde et les chants mélodieux, jusqu'au moment où celui qui appelle les fidèles à la félicité annonce le matin. Alors on se séparera pour aller se livrer chacun à de pieuses occupations. — Écrit par le Khalifa Hammoud le Terrar (joueur p. 348.
de tambour de basque) qui vend l'alun et le *tertar* (tartre). »

Après avoir lu ce document et en avoir saisi tout le contenu, je dis à mon compagnon : « Ajoute-moi quelques explications; Dieu accroîtra ta vertu. Que signifient ces mots : pour avoir part aux bénédictions de celui qui sortira de la mer ? —

[1] Cf. Meïdani, *op. laud.*, I, 51.

Sache ô mon frère, me répondit-il, qu'autrefois les gens de ce pays étaient dans l'aisance, l'abondance et la prospérité. Chaque année ils avaient coutume de faire une sortie au commencement du printemps; ils appelaient cela la fête où tout le monde prend ses ébats, vieillard ou enfant. Mais quand le temps les eut frappés de sa baguette, la pauvreté régna sur eux avec tous les maux qui l'accompagnent. Ils renoncèrent alors à cet usage, n'ayant plus l'espoir de le faire revivre, ils l'abandonnèrent et l'oublièrent complètement. Mais cette année quelqu'un a eu l'idée de faire renaître l'usage abandonné par cette tribu, c'est alors qu'on a discuté, et qu'a été rendu le jugement que tu viens de voir. Quant à celui qui sort de la mer, c'est un marabout qui arrive par mer du côté du couchant. Les affligés le visitent pour faire cesser leur chagrin. C'est un pôle de sainteté, un génie du Seigneur. On a vu de lui des miracles que la plume est incapable d'enregistrer. Le crieur public ne suffirait pas pour les annoncer dans les rues et sur les marchés. »

En entendant ces paroles que j'ai abrégées en les rapportant, un sentiment blâmable d'orgueil, ainsi que mon caractère noble et brave, me portèrent à penser que personne n'était plus digne que moi d'assister à cette réunion et d'employer ce moyen pour arriver au but de mes désirs. Bien souvent on tue sans avoir visé [1]; qui sait si cela ne m'apportera pas le titre de Cadi? mais ce vœu dépend de l'autorité supérieure et du destin [2]. Je dis donc à l'imâm : « Ô professeur au mérite éclatant, ne permettras-tu pas que je sois de tes compagnons dans ce jour de fête? — Certainement, répondit-il, c'est entendu; je ne manquerai pas de dire « amin » quand on priera pour toi. » A partir de ce moment, je me mis à attendre ce jour; personne ne le désirait avec autant d'ardeur que moi.

Quand enfin cette journée fixée le jeudi parut, quand vint le

[1] Meidani, *op. laud.*, I, 245.
[2] Voir la note à la fin de cette séance.

moment de réunir tous les assistants, je me levai et quittai p. 349. mon djilbab pour revêtir une djellaba[1]. J'attelai ma jument à une voiture où je montai en faisant asseoir l'imâm à ma gauche. Après avoir dit : Au nom de Dieu bienveillant, nous rendîmes les rênes à la jument qui partit en allongeant les jambes d'un trot régulier, car elle était de pure race syrienne. En très peu de temps nous arrivâmes à la ville de Fouka, qui est un des cinq noms qui appartiennent à la même déclinaison[2]. Là, nous nous assîmes à l'ombre, sur un banc entouré de roses, de narcisses et de lis. Après nous être reposés et avoir bu quelques verres, nous reprîmes notre marche vers le but de notre voyage qui était à peu de distance. En y arrivant, nous aperçûmes des gens disséminés; les uns fumaient, les autres faisaient de la musique. Ma jument fut remise au gardien afin qu'elle ne s'effrayât pas, puis nous entrâmes dans la qoubba pour accomplir nos devoirs en visitant le saint vénéré. En sortant, nous nous étendîmes à l'ombre de la qoubba en regardant les gens bien habillés qui arrivaient.

Bientôt la foule commença à affluer de tous côtés[3], les uns dans des voitures et des chars à bancs, des calèches, des deux roues; d'autres montés sur des chevaux, des mulets ou des ânes; d'autres à pied gravissaient rapidement le dur sentier. Il se réunit une multitude de gens de diverses fractions: des Saïkh, des Chaïba, des habitants de Koléa, des Douaouda, des gens de Fouka et de Bou Ismaïl. Vint ensuite une bande arrivant de Bérard, puis une autre de Tipara[4]. Quand le tumulte fut

[1] Le *djilbab* est une longue chemise, et la *djellaba* une sorte de sarrau avec un capuchon et de courtes manches.

[2] Calembour de lettré sur les deux mots فوكّة «le village de Fouka», et فوك «ta bouche», qui fait partie des cinq noms se déclinant au moyen des lettres de prolongation.

[3] *Coran*, XXI, 96.

[4] Les Saïkh et les Chaïba sont deux douars des environs de Koléa: Douaouda est à 4 kilomètres à l'Est de Koléa: Bérard et Tipaza sont deux localités

complet[1] et qu'il ne manqua plus personne de ceux qui espéraient or ou argent, le moqaddem se leva au milieu du vacarme, et cria d'une voix semblable à celle de l'esclave Merdjân[2] : « Allons! courez, courez au rivage, voici le moment où va apparaître la joie longtemps attendue. »

Aussitôt il s'éleva un grand tumulte dans la foule qui descendit obéissante et pleine de confiance. Je descendis aussi avec l'imâm, tous deux pieds nus, comme Dieu l'ordonne, espérant ses faveurs. A notre arrivée la foule était déjà rangée le long du
p. 350. rivage; tous avaient les yeux fixés à l'Ouest sur l'horizon de la mer et observaient attentivement. Bientôt on vit poindre un vieillard qui brillait comme l'aile d'un oiseau. L'homme posté en vigie le reconnut avec sa lunette et s'écria : « Allons, accourez, c'est le saint avec ses rameurs. » La foule se partagea aussitôt suivant la nature des gens qui la composaient. Les tolba récitaient quelques sourates; les derwiches se secouaient et trépignaient; d'autres se balançaient en marmottant; on voyait leur barbe tremblotter et s'agiter. L'émotion qui s'était emparée de tout le monde nous saisit aussi et nous fit nous humilier du fond du cœur. Je me mis à imiter ceux qui m'entouraient, récitant le Coran avec les uns, me balançant avec les autres, marmottant avec ceux-ci, agitant ma barbe avec ceux-là. On continua de répéter avec ardeur : Louange à Dieu, et : Il n'y a de Dieu que Dieu, jusqu'au moment où le cheikh ne fut plus qu'à un mille environ. On vit alors qu'il portait des vêtements

sur le bord de la mer, situées l'une à 54 kilomètres, l'autre à 65 kilomètres Ouest d'Alger.

[1] Hariri, *30e séance.*

[2] Merdjân est un nom très fréquent chez les nègres musulmans; et on le retrouve dans maints passages de la littérature arabe, notamment dans les recueils de contes. Un nègre de ce nom, esclave eunuque du bey de Mascara, Mohammed ben Otman qui fut surnommé el Kebir (le Grand), après l'occupation d'Oran en 1792, est demeuré célèbre dans la province d'Oran. Il avait pris un tel empire sur son maître qu'il était craint de tous, et que les Caïds eux-mêmes se levaient en sa présence.

verts, un turban couvert d'une voile et une djoubba [1]. Il tenait une baguette verte. Devant lui était une barque pontée qui le remorquait.

Aussitôt un grand nombre de gueux se dépouillèrent de leurs vêtements, et se jetèrent à la nage dans la mer pour aller au loin à la rencontre de la barque. C'était à qui irait le plus vite pour être le premier à la toucher avec la main. Tout ce monde entourait la barque ou se démenait dans l'eau. Au milieu de ce tumulte, l'écume volait jusqu'au ciel; sans les efforts du rameur, le saint serait tombé à l'eau et aurait péri.

Quand le bateau eut enfin accosté vis-à-vis d'un îlot de rochers, le saint aux habits verts se leva, tenant à la main sa baguette parfumée à l'ambre, et s'écria : « Louange à Dieu qui dans ce canot [2] m'a préservé de la mort ! Il entend et sait tout, il est doux et miséricordieux pour ses serviteurs. » En disant cela, il regardait tout le monde en faisant des signes avec la tête et avec la main, comme pour saluer la foule et attirer sur elle les bénédictions de Dieu. Le moqaddem de la bande entra dans la barque, et en fit sortir le cheikh semblable à un coq mouillé, à cause de l'eau dont les éclaboussures l'avaient couvert. Il le présenta ensuite aux regards des principaux personnages, qui l'accueillirent gaiement et avec empressement en lui p. 351.
adressant respectueusement des souhaits et des questions polies. Tout le reste de la foule était autour et se félicitait de l'arrivée du saint. L'un le touchait; un autre essuyait son visage avec le pan de ses propres vêtements.

Quand vint le moment où il passa près de moi, et où je pensais obtenir de lui tout ce qui pouvait dissiper mes peines,

[1] La *djoubba*, au Maroc et dans l'Oranie, n'est autre que la gandoura, longue blouse en coton ou en soie, sans manches. Ce nom sert également à désigner les robes que portent les Juives, et qui sont généralement brodées sur la poitrine.

[2] Allusion au *Coran*, XXIII, 29.

IMPRIMERIE NATIONALE.

je le regardai et je fixai attentivement les yeux sur lui. C'était notre ami Ben Aïça, le joyeux convive, celui qui ne cessait de répéter : Comment allez-vous? avec sa graisse, sa grosse panse et son embonpoint. Il avait donc continué à changer de couleur, à varier sa condition et ses aspects, à être aussi fripon en actions qu'en paroles. Je le fixai énergiquement en disant : «Hé, hé! Maître caméléon, jusqu'à quand, jusqu'à quand?» Il me jeta un regard de côté, puis baissa les paupières comme un imâm hanéfite. Puis il leva ses regards au ciel, invoqua le nom de Dieu et s'écria d'une voix capable d'être entendue des sourds : «J'avais parcouru les continents, j'y ai ajouté la mer, celui qui me traitera de menteur verra ce qui arrivera.

Je n'ai pas cessé de parcourir le désert, de m'enfoncer dans le Sahara, de gravir les montagnes à perte de vue;

O sang de mon cœur (mon chéri), sois discret et patient. Certainement tu rencontreras celui dont tu obtiendras le secours.

La foule agitée s'empressa; chacun écrivait ce qu'il venait d'entendre, croyant que c'étaient là les paroles d'un saint que l'on recueille avec soin et qu'on se rappelle toute sa vie. Quant à lui, il avait deviné ma pensée, et m'avertissait par ses vers de garder son secret sans m'inquiéter du reste. Je fermai les yeux sur sa friponnerie, car je répugnais à le démasquer de peur des conséquences qui en résulteraient pour lui. Mais je me repentis des folies auxquelles je m'étais laissé aller, de m'être trémoussé, d'avoir marmotté, de m'être donné bien du mal et de la fatigue en attendant l'arrivée de ce maraud comme on attend celle de la lune nouvelle. On fit approcher une calèche dans laquelle on le fit monter avec quelques notables
p. 352. qui le traitaient avec les plus grands égards; puis on partit sans retard par la grande route pour revenir à la qoubba située au sommet de la montagne. La foule des pèlerins se pressait derrière en s'amusant, en sifflant, en cherchant à se devancer et en se bousculant. Tous étaient joyeux, et dans leur

ardeur à contempler leur saint verdoyant, ils se réjouissaient de voir dissiper tous les chagrins de leur cœur.

Je suivais tout doucement avec l'imâm mon compagnon, qui était épuisé par la marche et s'avançait péniblement. Nous causions gaiement de ce que nous avions vu dans ce divertissement pour lequel personne n'avait songé à rester chez soi. Je pensai alors que si je ne lui révélais pas ce que je savais, j'agirais mal et manquerais de sincérité. Je lui dis donc : « Ô mon frère, les gens nobles savent garder les secrets — Oui me répondit-il, par Celui qui rend licite la viande du gibier. — Eh bien, reprisje, j'ai parfaitement reconnu cet homme; je lui ai adressé la parole à dessein, et je lui ai parlé de ma bouche, et il m'a répondu sans ambages. Ce n'est pas un vrai saint, ni un savant bon conseiller. Ce n'est qu'un misérable gueux, un menteur, un trompeur, un imposteur. Il est de la tribu des Zmala et s'appelle Ben Aïça el Aouali. Voilà ce qu'il est réellement : voilà toute la vérité sur son compte. » A ces mots, le cheikh s'enflamma : « Ah ! le fils du péché! s'écria-t-il, voilà pourquoi je le voyais s'avancer avec sa grosse panse, comme s'il eût été le sage Bahrâm. A partir de maintenant, je ne veux plus suivre la foule. J'en prends Dieu à témoin; je n'irai pas en pèlerinage auprès d'un de ces personnages extraordinaires, lors même qu'il pourrait me racheter. »

Nous continuâmes à marcher jusqu'à notre but, où nous trouvâmes tout tendu et prêt. Un crieur public répétait ces paroles : « Allons, allons! Venez au marché du gain; soyez généreux, et soyez sûrs que celui qui donnera un dirhem recevra en retour deux mille dinars. » Pendant ce temps, le saint aux habits verts était assis sur une pierre devant la qoubba, face du côté de la qibla. Tout le monde l'entourait en rangs pressés, les uns debout, les autres assis. Au milieu du cercle on avait disposé et déployé une serviette blanche, épaisse, étendue comme un tapis. Notre personnage élevait et abaissait

un astrolabe[1], il promenait sans cesse ses regards comme s'il attendait la réponse (aux paroles du crieur) et guettait le résultat espéré. Tout à coup il agita la tête, il mugit comme un
p. 353. chameau en rut ou comme un torrent gonflé et impétueux : «Allah! Allah! s'écria-t-il, ô mes amis, voici le moment où les prières vont être exaucées!» Chacun s'empressa de jeter son offrande sur la serviette étendue à terre, tandis que Ben Aïça se courbait et se redressait; l'écume coulait de sa bouche; il paraissait souffrir énormément. Quand il s'aperçut que les munitions commençaient à manquer et que personne ne mettait plus la main à la poche, il poussa un cri suivi d'un hurlement; il leva les bras en l'air et laissa échapper la baguette sur laquelle il tomba en feignant d'être évanoui. Les moqaddem se levèrent aussitôt et le couvrirent. Quatre d'entre eux l'entourèrent, et, après l'avoir soulevé, allèrent le déposer dans la qoubba. Leur chef lui essuyait la barbe avec ses mains, en disant : «Amen! Louange à Dieu maître des mondes! Les prières ont été accueillies, les vœux sont exaucés. Il ne reste qu'à se féliciter et à se réjouir.» Il prit la fouta et en fit un paquet, qu'il remit à son maître. On donna à ce serviteur quelques sous pour tirer ce mauvais drôle de son évanouissement.

Les assistants s'assirent alors en face les uns des autres, et on apporta les provisions : morceaux de pain, galettes molles, petits gâteaux secs, beignets, des figues, des olives, du fromage, des oranges, des mandarines, du petit lait. Les mâchoires se heurtèrent pour croquer les galettes. Enfin, quand tout le monde se fut rempli le ventre à en crever, on partit et on se sépara; la foule se dispersa comme elle était auparavant, et il ne resta là que les notables.

Je fis alors mes adieux à l'imâm mon compagnon, qui dési-

[1] Il faisait le simulacre de prendre la hauteur du soleil avec un astrolabe, afin de se faire passer pour un savant.

rait retourner chez lui, et je me mêlai à la multitude bruyante, entrant sans être invité, afin de voir comment se terminerait cette affaire.

Quand le soleil fut près de se coucher, on amena les voitures et chacun y monta pour se rendre aux jardins, afin d'y passer la nuit. Nous trouvâmes qu'on y avait déjà disposé les tapis; les côtés avaient été ornés avec des bougies précieuses qui brillaient, et des fleurs odorantes qui attiraient l'attention. Au milieu, on avait placé le siège du saint entouré de roses et de narcisses de diverses couleurs. A sa droite, se trouvait la p. 354.
collection des luths et instruments de musique des hommes; à gauche, des instruments à l'usage des musiciennes. La foule bruyante s'était amoncelée et avait pris place tout autour. Elle s'étendait jusqu'au campement des bêtes de somme. Je m'assis près de ce sorcier pour voir à quoi allaient aboutir ses tromperies et ce qui grondait dans son ventre. Le calme se fit parmi les assistants, dans l'attente silencieuse qui précède l'arrivée des plats. A peine chacun fut-il installé à sa place pour prendre sa pâture dans son enclos, que l'on vit le moqaddem et les oukils sortir d'une porte cintrée. Ils se mirent aussitôt à distribuer les tables, les serviettes, les cuillers, les couteaux. Ils déposèrent devant Ben Aïça un grand plateau cannelé en cuivre jaune, puis ils s'empressèrent d'exhiber des services de table coloriés variés et assortis. Bientôt on n'entendit plus que les cris : «Tiens, donne ici», qui accompagnaient l'apparition de mets tels que : tourte, potages, rôti à la courgette, viande de mouton rôtie entre deux feux, accommodée au safran ou à la marjolaine, farcie avec du riz, Mouni sur le balcon (gratin doré de viande de mouton au fromage blanc), daube de la Belle affligée et grillade de mouton, brochettes rôties, radis et olives en grande quantité, salades de toutes sortes, crêpes molles au sucre, amandes grillées en serpentin, fruits frais, bananes, figues sèches, amandes, châtaignes et noix. Et

les chanteuses de faire entendre leur voix, en même temps que leurs instruments bourdonnaient et que leurs chants se déroulaient harmonieux. Le poussah leur lançait des œillades à la dérobée. Chaque fois qu'il leur entendait dire quelque chose d'agréable, comme par exemple : « Ô merveille de beauté, ô toi dont les yeux sont langoureux, etc. », il cessait de manger et leur versait à boire, puis il se remettait à mâcher et à avaler comme un gros cheval ventru.

Il y avait déjà longtemps que l'on était occupé à manger ces bonnes choses, quand arriva le tiers de la nuit. On enleva alors les tables; tous les désirs étaient satisfaits. On vit arriver le café, les confitures auxquelles succédèrent le thé et les sucreries. Cependant Ben Aïça hurlait sur un coussin, on entendait ses grondements et ses rugissements résonner, dominant la
p. 355. voix des chanteurs et le son des instruments. Les cris et les chants ne faisaient qu'augmenter.

Enfin, quand le matin fut proche et que la cloche eut sonné cinq heures, Ben Aïça se leva comme s'il eut été enragé, dans un état tel que sa graisse était sur le point de fondre. Il fit un signe à la directrice des musiciennes qui était énorme et lui ressemblait par la corpulence. Il agita la main vers elle en s'écriant : « Hé, hé, toi, là-bàs! Je te garantis le paradis. » Elle vola semblable à une outre pleine et lui adressa des inclinations qui ne sont dues qu'à Dieu. Ben Aïça se tourna ensuite vers la foule et dit : « Allah! Allah! Je vous remercie tous et vous dis adieu. » Puis il entra dans une chambre située derrière lui; et un rideau fut tiré devant la porte. Les assistants commencèrent à se séparer et partirent les uns après les autres, jusqu'à ce qu'il ne restât plus que quelques personnes isolées.

J'entrai alors brusquement dans la chambre. Ben Aïça se leva tout joyeux et me salua en beuglant comme un ogre : « Eh bien! lui dis-je gaiement, je te regardais comme un chacal

mouillé, et voilà que tu es devenu un seigneur adoré. Comment peux-tu garantir le paradis à une chanteuse si coquine que, si on lui coupait certain endroit et qu'on le suspendît au-dessus de la porte de la ville, tous les libertins le reconnaîtraient? — Mange tes brochettes, répondit-il en riant, et laisse-moi hurler avec les chiens. — Par Celui qui a fait de toi un imposteur, repris-je, par Celui qui t'a donné ce vice et celui de la fourberie pour vêtements, je t'adjure de me dire d'où tu viens et où tu vas. — Je viens d'Oran, puis de Mostaganem; de là, le pôle généreux m'a poussé à Fouka d'une seule course. Maintenant je vais rejoindre mes enfants que j'ai laissés dans l'humiliation et se débattant au milieu des tourments de la faim. — Pourquoi ne reste-tu pas ici? Les gens de ce pays veulent te combler de dons; tu vois ce qu'ils t'ont déjà offert.» Il me regarda avec l'œil malicieux d'un démon, et grinça des dents comme s'il avait mâché un morceau de soufre. — «Gloire à Dieu! s'écria-t-il, c'est lui sans doute qui t'a fait oublier ces vers que je te citai un soir que j'étais assis contre la haie qui entoure ta tente, alors que tu passais ta soirée avec tes brebis et ta vache, vers d'El-Mendassi[1], prince des poètes, quand il se rendait à Bou Beyadha dans un pays désert :

Bou Beyadha (vivre de laitage au désert) et la puissance avec, vaut mieux pour moi que Mendès et tout son blé. p. 356.

Beaucoup de bien accompagné de mépris, c'est ce que mon œil ne verra jamais!

La puissance dans un désert! voilà ce que j'aime; avec la pauvreté et la tranquillité, je vis heureux.

Je mets mon espoir en Dieu qui enrichit; je ne m'agenouille devant aucun autre que lui.

[1] Il faut identifier ce personnage avec le cheikh Abou Otman Saïd ben Abd Allah Et-Tlemçani El-Mendassi, c'est-à-dire originaire de Mendès, localité bien connue sur la rive droite de la Mina, entre Tiaret et Relizane; il fut élevé à Tlemcen. Il est l'auteur d'une qacida célèbre en melhoun, poésie populaire, sur les mérites du Prophète, intitulée *El-aqiqa* «la cornaline». Bou

Il frappa ensuite les mains en disant au moqaddem : « Vite, les adieux! les adieux! C'est Allah qui nous garde et nous protège. » Il se leva et sortit; nous partîmes à ses côtés. Un serviteur porta sa besace et ses provisions jusqu'à la voiture d'Ibrahim qui devait le conduire au chemin de fer, afin de le transporter rapidement chez lui avec son bagage. Nous, nous restâmes avec lui jusqu'au moment où il monta en voiture et partit.

Pour moi, je restai gémissant et les yeux pleins de larmes, attendri à l'idée de revoir un jour mon pays et de me reposer avec mes amis [1]. C'est Dieu qui nous donne la liberté quand le moment propice est venu. C'est lui qui nous accorde la félicité et la réussite.

COMMENTAIRE DE LA DOUZIÈME SÉANCE.

الهورية ماخوذة من هرير الكلب وهو ما يستعمله الكلب قبل نبحه

El harouria est dérivé de *harir* qui est le grondement que le chien fait entendre avant d'aboyer.

Ras écrivit sur ce poème un commentaire intitulé *Ed-dorra el aniqa* « la perle précieuse ». C'est dans ce dernier ouvrage que l'on trouve quelques renseignements biographiques sur le cheikh El-Mendassi. Il appartenait aux Souïd, auxquels se rattachaient les Mahall que les Turcs eurent tant de peine à soumettre et contre lesquels ils employèrent tour à tour la force et la ruse. Leurs démêlés avec cette courageuse tribu sont restés célèbres dans les légendes populaires et ont inspiré plusieurs poètes dont le plus renommé est Ben Souikett; leur geste forme un cycle des plus intéressants. Les Turcs cherchaient à attirer El-Mendassi à leur cause, en raison de sa grande influence sur les siens : ils lui firent des avances pour obtenir qu'il revînt résider dans son pays d'origine Mendès, lui promettant l'aman. Mais le cheikh, plus avisé, et du reste instruit par l'expérience, ne se laissa pas gagner et leur fit la fière réponse rapportée ici et qui du reste a passé en proverbe.

L'*Aqiqa* a été traduite et publiée en 1901, chez Fontana, à Alger.

[1] Cet espoir ne se réalisa malheureusement pas, et mon pauvre ami mourut peu de temps après dans ce poste ingrat, loin des siens, loin de son pays en Oranie qu'il aimait tant. Mes démarches n'aboutirent même pas à lui faire

الكدية ماخوذة من الكدّ وهو الكذب وارتكاب المشاق

El keddia vient de *kedd* qui signifie mentir, élever des difficultés.

لفظة المدروزين الى لفظة المقرفعين كلهم اسماء اهل الحرف الخسيسة كحذق الحلقة و برم الدوم الخ و الدباغة و الخياطة حرفة الحماق امّا الدبّاغ فانه يلبس اطراف الخيش و الشكاير او بعض الجلود و يتحزّم عليهم بحبل الحلفة و يغسل الجلود في الماء الجاري او الراكد المنتن و هو يغني وثيابه كانّه من الكلاب وامّا الخيّاطين فحكم على خيّاط انه كان خطب امراة يتزوّج بها فسمع به رجل داهي واراد خطبتها فذهب لها و قال سمعت بك ان تريدي التزوج مع فلان الخيّاط فقالت له نعم فقال لها الم تعلمي بانه احمق لا عقل له فقالت له لا قال ابعثي له و قولي له ياتي دارك ويجلس قدّامك يخيّط فانك ترى ما يصدر منه ففعلت ما قال لها و بعثت للخيّاط فاتاها و جلس يخيط قريبا منها و هي تحضيه سرّا فلم يبق الا قليلا واذا به حطّ الابرة حذوه والتفت لشي ثمّ رجع لياخذ الابرة فانقلبت عليه فصار يفتّش عليها وهو ساكت ثمّ قام قايما و بدا ينفض في حوايجه و عيناه طايران لينظر الابرة و المراة تنظر اليه وهو في حال غضب فلم تشكّ انه احمق فسرحته وتزوّجت بغيره و امّا الدباغة فاني رايت دبّاغا بوادي معسكر قرب رحاة الماء وهو ملتف في خيش و لاوي عليه حبلا و يطوّل ويجبد في جلد عنزي و كيفيته انّه عمد الى ذنب الجلد و

obtenir une simple permutation : ambition bien modeste de la part d'un vieux magistrat musulman dont le loyalisme et l'honnêteté furent toujours irréprochables. (G. D.)

ربطه مع صخرة كبيرة ثمّ ثقب الجلد من اربعة ارجل و جعل في كل
ثقبة صبعا من اصابعه الكبار الرجلين في الرجلين واليدين في
اليدين ثمّ قبض في محل رقبة الجلد باسنانه و صار ينفّض اعضايه
و يرجع رجليه ويمدّ يديه و يكسّل رقبته و يزحزح بكليته لبعض
حق الذنب المربوط مع الحجرة و في تكسّله يلقى الماء الخارج من الرحى
و هو في اشنع حالة اعوذ بالله منها رؤيه و هذا دليل على جهله

Toutes les expressions depuis *medrouzîn* jusqu'à *mereqaîn* sont des noms de métiers infimes, comme battre l'alfa, tortiller le palmier nain, etc. Quant aux tanneurs et tailleurs, ce sont des métiers de gens bornés. Le tanneur se revêt de lambeaux de toile, de sacs ou de peaux, par-dessus lesquels il se ceint d'une corde d'alfa : ainsi accoutré, il va laver les peaux dans l'eau courante ou stagnante et puante, il n'a pas besoin d'en avoir plus.

Quant aux tailleurs, voici ce que l'on raconte sur l'un d'eux : Il avait demandé une femme en mariage; un homme rusé l'ayant appris désira posséder aussi cette femme. Il alla la trouver et lui dit : « J'ai entendu dire que tu es en pourparlers de mariage avec un tel, le tailleur. — C'est vrai », lui répondit-elle. « Mais ne sais-tu pas qu'il est idiot et n'a pas sa tête? — Non. — Eh bien! ajouta-t-il, fais-lui dire par quelqu'un de venir avec ses instruments, fais-le asseoir près de toi, et qu'il se mette au travail, puis tu surveilleras ses gestes. » Ainsi fit-elle; elle envoya chercher le tailleur, qui arriva, s'assit et se mit à coudre non loin d'elle, tandis qu'elle l'épiait en dessous. Voici qu'à un certain moment il posa son aiguille devant lui et se tourna vers un objet quelconque, puis il voulut reprendre son aiguille, mais il ne la trouva plus; alors il se mit à la chercher sans dire un mot, à se lever complètement,

à secouer ses vêtements; en même temps ses yeux roulaient dans tous les sens pour tacher de voir l'aiguille. Durant tout ce manège, la femme ne le perdait pas de vue, et il avait l'air absolument furieux. Elle ne douta plus qu'elle n'eût affaire à un fou; elle lui donna congé et se maria avec l'autre.

Pour revenir aux tanneurs, je me souviens d'en avoir vu un, dans l'oued de Mascara, près d'un moulin à eau. Il était enveloppé dans un chiffon de toile et ceint d'une corde, et il tirait en long et en large sur une peau de chèvre. Voici comment il opérait : il avait fixé la queue en l'attachant à une grosse pierre, puis avait fait quatre trous dans les pattes et avait passé ses orteils dans les trous des pattes de derrière, et ses pouces dans ceux des pattes de devant; ensuite, ayant saisi avec ses dents l'endroit de la nuque, il s'était mis à étendre tous ses membres, se servant de toute la longueur de ses bras et de ses jambes, allongeant le cou et étirant tout son corps afin de ne rien perdre de la longueur de la queue fixée à la pierre. En s'allongeant, il arrivait jusqu'à l'eau qui sortait du moulin, et se trouvait ainsi dans l'état le plus piteux que l'on puisse imaginer. Que Dieu nous préserve d'avoir jamais une pareille idée! Voilà bien la preuve qu'il était fou [1].

الحريق عشبة ينبت في الربيع اذا مسّ لحم الانسان تحرقه بشدة

L'ortie est une plante qui pousse au printemps; quand on la touche, elle cause une vive cuisson.

[1] Nous ne pouvons partager le mépris qu'en sa qualité de lettré notre auteur professe pour ce tanneur ou mégissier. Il nous semble au contraire que cet humble artisan faisait preuve d'une certaine ingéniosité, en trouvant le moyen, dans un pays où les eaux courantes sont rares, d'utiliser sans autre ressource que ses quatre membres et ses dents la cascatelle formée par l'eau issue d'un moulin.

البزنية تجيب اللحم الى بغى حطّه في الطاجين و ذر فيه فلفلة كحلا
ودهن وشوية بصل و تديره على النار تنقلى مليح مليح وتكب له
المآ على قده ومن بعد جِب الكابوية و الا البدنجال و تقصصهم
على قد الدور وينقلى في الزيت نزه و زد شوية متاع الكمون ونصيب
متاع الثوم تديره في الزيت ينقلى مليح و خلطه في هذاك الطاجين
الى فيه اللحم و فرغ هذاك الزيت وين ينقلى الثوم والكمون في هذاك
الطاجين و قص عليه شوية متاع النعنع و خل على النار واحد
الشوية والسلام

El bazania. Prenez de la viande, n'importe laquelle, mettez-la dans une casserole, ajoutez du poivre noir, de la graisse de mouton, un peu d'oignon et placez sur le feu; que la viande rotisse bien complètement. Alors versez de l'eau suivant la grosseur du morceau de viande. Puis prenez des courgettes ou des aubergines, coupez-les en tranches rondes, faites-les frire à l'huile bien comme il faut. Ensuite prenez quelque peu de cumin et d'ail que vous faites également frire à l'huile. Jetez ces condiments dans la casserole où est la viande, videz-y également l'huile dans laquelle ont frit l'ail et le cumin. Ajoutez un peu de menthe hachée, un tour de feu, et c'est prêt.

كيفية الشابْة المغبونة خذ اللحم و قطعه اطراف واغسله و ذر عليه
القرفة و الفلفل الاكحل و الحيصة و مغرف سمن وقطّع عليه نصف
بصلة وخذ البدنجال نقّيه وقسّمه ابراج وسدفه على اللحم و قطّع
ايضا نصف بصلة فوق البدنجال وصب عليه فنجال خل و صب الماء
حتّى يغطى البدنجال وانصب على النار و اتركه بطيب وحين

بخيب و يغبى على نصفين نصف مرفة و نصف ادام نزله
في الارض،

Recette de la *Belle affligée*. Prenez de la viande, coupez-la en morceaux, lavez-la, ajoutez cannelle, poivre noir et pois chiches. Coupez par-dessus un demi-oignon. Prenez une aubergine, nettoyez-la, coupez-la en tranches que vous posez les unes à côté des autres sur la viande. Coupez encore un demi-oignon sur l'aubergine, versez dessus une tasse à café de vinaigre. Ajoutez de l'eau de manière à recouvrir l'aubergine, mettez sur le feu et laissez cuire. Quand c'est cuit et que le liquide s'est séparé en deux, jus d'une part et graisse de l'autre, retirez de dessus le feu.

محنشة تجيب اللوز ويسلق في الماء حامي و يملط له القشرة و يديه في الطاجين متاع الفخار ويحطه على النار يقلبه شويه وكان ويدرسه و تخلطه مع السكر و تجيب الفارينة ويعجنها وتجيب واحد السني متاع النحاس و يرفع العجين في يده ويحط هذا النحاس على النار و يدير النار تحته الا شوية و يقبض بيده و يعلي يطلق الخيط يعجنه كشغل السفنج يلصق العجين في السني الكل يقلع الورقة خضرة واحدة ويحطها ويعمل عليها اللوز على الطول يدورها كالحنش ويلويها ويعملها في السني ترفع للكوشة،

Mehancha. On prend des amandes et, après les avoir ébouillantées, on les pèle, puis on les met dans un plat en terre que l'on place sur le feu. On les tourne plus ou moins, puis on les pile avec du sucre. Avec de la farine, on fait une pâte. Ensuite on prend un plateau de cuivre et, enlevant la pâte avec la main, on place le plateau sur un feu très doux. On travaille

la pâte. et quand en la tirant elle fait le fil comme la pâte à beignets, on l'étend sur le plateau de façon à le couvrir entièrement. Ceci fait, on enlève cette feuille mince en une fois, et après l'avoir posée, on y range les amandes en long et on la roule comme un serpent, puis on la remet sur le plateau et l'on porte au four.

LES NOMS PROPRES

DANS

LES TRADUCTIONS CHINOISES DU *MILINDAPAÑHA*.

PAR

M. PAUL PELLIOT.

Peu d'œuvres bouddhiques ont suscité en Occident autant d'intérêt que l'œuvre pâlie intitulée *Milindapañha*, ou «Questions de Milinda», recueil des entretiens fictifs[1] du roi grec Ménandre et du *bhikṣu* Nāgasena. Edité par Trenckner en 1880, traduit par M. Rhys Davids dans les *Sacred Books of the East* en 1890 et 1894[2], le *Milindapañha* est familier aux orientalistes. Mais il s'en faut qu'on ait élucidé les rapports du texte pâli et des textes chinois correspondants. La traduction des versions chinoises annoncée par Specht n'a jamais été exécutée. Une autre a été préparée par M. Dufresne, et il faut espérer qu'il la publiera; mais rien n'en a vu le jour jusqu'ici. Ainsi en est-on resté aux notes préliminaires de MM. Specht et S. Lévi et

[1] D'un passage de R. Garbe, *Indien und das Christentum*, Tübingen, 1914, in-8°, p. 30, il semble résulter que M. Garbe tienne pour authentiques les conversations de Ménandre et de Nagasena. M. Garbe renvoie à ses *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, que je n'ai malheureusement pas à ma disposition. Sans pouvoir discuter des arguments que j'ignore, la lecture même du *Milindapañha* me laisse une impression toute différente. En tout cas, je suppose que M. Garbe ne vise que la partie qui, dans la traduction, s'arrête à la page 136 du tome I; tout le reste ne peut guère être qu'une addition à l'ouvrage primitif.

[2] Cette traduction, intitulée *The Questions of King Milinda*, occupe les tomes XXXV et XXXVI de la collection. D'une traduction allemande due à M. F. Otto Schrader, et intitulée *Die Fragen des Königs Menandros*, il n'a paru, en 1907, qu'un fragment que je n'ai pas vu; cf. Garbe, *Indien*, p. 30; Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, t. II, 1re partie, p. 138 (qui indique pour la date 1905 et non 1907).

à un article assez court de M. Takakusu[1]. Je n'ai pas l'intention d'entreprendre ici une comparaison de textes qui serait forcément très longue; mais il m'a paru qu'il y aurait intérêt à mettre à la disposition des indianistes, en ce qui concerne les noms propres des versions chinoises, des indications plus précises que celles qui leur ont été offertes jusqu'à présent[2].

Avant de passer aux traductions chinoises étendues, je rappelle que les conversations de Ménandre et de Nāgasena font aussi l'objet d'un paragraphe dans le *Tsa pao tsang king*, traduit en 472 par un *çramaṇa* des pays d'Occident. Ce texte est intitulé 難陀王與那伽斯那共論緣 *Nan-t'o wang yu Na-k'ie-sseu-na kong louen yuan*, « *Avadāna* de la discussion entre le roi Nan-t'o (*Nan-da, Nanda) et Na-k'ie-sseu-na (*Na-g'a-sï-na, Nagasena) ». Il a été traduit par MM. Takakusu et Cha-

[1] Pour quelques autres renseignements bibliographiques, cf. V. A. Smith, *Early history of India*, 2e édit., p. 212; Winternitz, *Gesch. der ind. Literatur*, II, 1, p. 139. La forme Millinda donnée comme se trouvant dans l'*Avadana-kalpalatā* par Rājendralāla Mitra (*The Sanskrit buddhist literature of Nepal*, p. 60) semble être une faute d'impression, car l'index a bien la forme même Milinda qui est celle des deux manuscrits de Cambridge (cf. *J.R.A.S.*, 1896, p. 2). Quant à la forme Milindra que donne M. Smith (*loc. laud.*, p. 212) comme celle de l'*Avadana-kalpalatā* et du *Tanjur*, peut-être l'emprunte-t-il à l'article de M. Sarat Chandra Das qu'il indique auparavant et que je n'ai pas; elle est un peu surprenante à côté de celle de Rajendralala Mitra et des manuscrits de Cambridge. L'article de M. Waddell, *Historical basis for the Questions of King Menander* (*J.R.A.S.*, 1897, 227-237) est loin d'entrainer la conviction dans le sens où va l'auteur.

[2] Je ne m'occupe ici que du *Milindapañha* lui-même au point de vue de l'onomastique. En ce qui concerne Nagasena, M. Rhys Davids a rappelé, dans les *Addenda* du tome II, qu'un Nagasena était mentionné par les inscriptions du stupa de Barhut. Son introduction rappelle en outre que le nom de Nagasena apparaît dans l'*Abhidharmakoçavyākhya* de Vasubandhu. Nāgasena est l'un des seize *sthavira* connus du lamaïsme (cf. les indications de Waddell, *loc. laud.*, p. 229); il figure également dans la série parallèle du bouddhisme chinois (cf. Watters, dans *J.R.A.S.*, 1898, p. 340-341). Enfin, pour la popularité ancienne du nom de Nagasena en Indochine, cf. le Nagasena dont il est question dans une lettre du roi du Fou-nan datée de 484 (*B.E.F.E.-O.*, III, 287): le nom y est écrit 那伽仙 Na-k'ie-sien (ancien *Na-g'a-s'an).

vannes[1]. En dehors des noms des deux interlocuteurs, aucun nom propre n'est cité. Remarquons seulement le nom de Nanda. Malgré l'attraction exercée sur la forme originale par le nom hindou de Nanda, si commun dans les textes, cette attraction même s'explique mieux par une forme ancienne où le premier *n* du nom de Ménandre n'était pas passé à *l*.

Dès le plus ancien catalogue du bouddhisme chinois qui nous soit parvenu intégralement, le 出三藏記集 *Tch'ou san tsang ki tsi* de 僧祐 Seng-yeou (compilé en 505, mais qui subit divers remaniements pendant une quinzaine d'années), nous

[1] Cf. TAKAKUSU, *Chinese translations of the Milindapanho*, dans *J.R.A.S.*, 1896, p. 17-21; CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues*, t. III, p. 120-124. Dans la traduction du texte, le *ghee* de M. Takakusu est plus juste pour 酪 *lo* que le «lait fermenté» de M. Chavannes; il faut un produit assez solide pour qu'on puisse y ficher les cinq cents épingles. Le traducteur occidental s'appelait 吉迦夜 Ki-kia-ye, dont M. Takakusu n'eût dû restituer le nom en Kiṃkara qu'avec le point d'interrogation qu'avait prudemment ajouté M. Nanjio. Ki-kia-ye était assisté de 曇曜 T'an-yao, et les traductions furent effectuées au 石窟寺 Che-k'ou-sseu du 北臺 Pei-t'ai (cf. CHAVANNES, *ibid.*, III, p. 1, et H. MASPERO, dans *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 133-137): entendez par là au Wou-t'ai-chan, dont le Pei-t'ai est la «terrasse» septentrionale. MM. Chavannes et Maspero ajoutent que les traductions faites oralement en 472 par Ki-kia-ye et T'an-yao furent «reçues par écrit», c'est-à-dire mises en bon style, par 劉孝標 Lieou Hiao-piao. Mais ce Lieou Hiao-piao est à son tour facile à identifier; ce n'est là que le surnom d'un écrivain célèbre, 劉峻 Lieou Siun, le commentateur du 世說新語 *Che chouo sin yu* (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1311, et *B.E.F.E.-O.*, VI, 363). Une difficulté d'âge se pose cependant. Lieou Siun vécut de 462 à 521 (cf. *Leang chou*, chap. 50, fol. 1 r°-3 v°; *Nan che*, chap. 49, fol. 4 v°-5 v°, où la date de 522 pour sa mort est une faute de texte, comme on le voit par le reste de la biographie); en 472, il n'avait donc que dix ans. Mais d'autre part, nous savons qu'en 469, Lieou Siun, originaire du Chan-tong, fut capturé par les Wei à la prise de 青州 Ts'ing-tcheou et déporté dans le nord du Chan-si avec beaucoup de ses compatriotes (cf. les biographies de Lieou Siun et *Wei chou*, chap. 6, fol. 2 v°). Il est donc certain que c'est bien lui qui a travaillé aux traductions effectuées au Wou-t'ai-chan dans le Chan-si, et il nous faut admettre ou que la date de 472 est fausse, ou que Lieou Siun fit preuve d'une extrême précocité littéraire. La question n'est pas sans importance, car elle concerne non seulement la traduction de nos *avadāna*, mais aussi celle du recueil des vies des patriarches.

avons une mention formelle, parmi les ouvrages que Seng-yeou a vus personnellement, du 那先經 *Na sien king* ou *Sūtra de Nāgasena*, en deux chapitres[1]. D'autre part, Seng-yeou signale, parmi les ouvrages qu'il n'a pas rencontrés, le 那先譬喻經 *Na sien p'i yu king*, ou *Sūtra des comparaisons de Nāgasena*, en quatre chapitres[2]. Seng-yeou lui-même nous avertit qu'il emprunte ce dernier titre au 舊錄 *Kieou lou* ou «Ancien catalogue», et ce *Kieou lou* avait été compilé au ve siècle; la date la plus récente qu'on ait relevée parmi les ouvrages que nous savons y avoir figuré est celle de 410[3]. Il n'est donc pas douteux que les «comparaisons de Nāgasena» ou les «questions de Ménandre» aient fait de bonne heure fortune en Chine, mais il n'est pas sûr que même une étude détaillée des textes qui nous sont parvenus permette de reconnaître à coup sûr à quelles versions s'appliquent les indications des catalogues pour des traductions en deux, trois ou quatre «chapitres». Ces «chapitres» étaient en effet avant tout des «rouleaux»; ils correspondaient à une division en principe toute matérielle, et qui n'avait souvent rien à voir avec le contenu réel de l'ouvrage. Les manuscrits de Touen-houang nous ont rendu un certain nombre de textes bouddhiques identiques comme contenu aux recensions actuelles du *Tripiṭaka*, mais dont les divisions en «chapitres» (ou «rouleaux») sont différentes.

Nous possédons aujourd'hui deux textes chinois du *Milindapañha*, sous le titre de 那先比丘經 *Na sien pi k'ieou king*, ou *Sūtra du bhikṣu Nāgasena*, l'un en deux chapitres, l'autre beau-

[1] Cf. SPECHT, dans *J.A.*, janvier-février 1896, p. 156. C'est par erreur que M. Takakusu avait dit qu'il n'était pas question du *Milindapañha* dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*. Il est regrettable que cette erreur de M. Takakusu soit répétée dans WINTERNITZ, *Gesch. der ind. Literatur*, II, I, p. 141.

[2] *Tch'ou san tsang ki tsi*, chap. 4, dans *Tripiṭ.* de Kyōto, XXVII, IX, 621 r°. Les indications de M. Specht n'étaient pas ici absolument exactes.

[3] Cf. à ce sujet MASPERO, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 114.

coup plus long, en trois. Le plus court, qui remonte à l'édition coréenne du XIe siècle, a été reproduit dans les éditions japonaises du *Tripiṭaka* publiées récemment à Tōkyō et à Kyōto. L'autre, qui est celui des éditions chinoises des Song, des Yuan et des Ming, se trouve également dans la réimpression de Tōkyō. MM. Specht, Lévi[1] et Takakusu appellent ces recensions les «deux traductions» chinoises du *Milindapañha*, et c'est vrai en un sens, puisqu'il y a de grandes différences entre les deux textes. Mais ces différences, à part les fautes de copistes et d'impression et quelques remaniements certains dans le style, viennent en réalité de ce qu'à une des «traductions» manquent certains paragraphes de l'autre. Pour le reste, les deux versions sont identiques, et il est absolument hors de question qu'elles aient été faites indépendamment[2]. Tout au plus pourrait-on admettre qu'un traducteur postérieur, ayant sous les yeux la version la plus courte, s'en est servi en traduisant la version la plus développée et l'a faite sienne partout où les deux rédactions étrangères concordaient. Mais il y a des exemples de textes du bouddhisme chinois qui ont commencé par la version la plus complète, et dont on a fait ensuite, par des coupures, une recension abrégée; il ne paraît pas exclu que ce soit le cas ici[3]. Quoi qu'il en soit sur ce

(1) Cf. Ed. SPECHT, *Deux traductions chinoises du Milindapañho*, Paris, Leroux, 1893, in-8°, 25 pages.

(2) Une théorie analogue semble avoir été développée par F. Otto Schrader; cf. WINTERNITZ, *Gesch. der ind. Literatur*, II, 1, p. 141.

(3) C'est ce qui me paraît bien résulter de certaines lacunes manifestes dans le texte de l'édition de Corée. Ainsi, M. Specht, traduisant le passage sur les châtiments respectifs des fautes du sage et de celles de l'ignorant, indique en note (p. 13) qu'à un moment donné les deux versions concluent différemment. Mais cette conclusion différente tient simplement à ce que le texte de l'édition de Corée a subi ici une amputation arbitraire, qui rompt la suite des idées et coud à une question la conclusion de la question suivante; juste à cet endroit s'intercale dans le texte «développé» ce qui manque dans l'autre et la suite des idées est très nette; c'est certainement là le texte original. J'ajouterai qu'au point de vue de la critique du texte, l'édition de Tōkyō ne paraît ici guère

point, tout nous conduit à admettre que l'une au moins de nos recensions remonte bien, comme le veulent les catalogues, aux Tsin orientaux (317-420), et comme les noms propres concordent presque absolument dans les deux versions, nous devons considérer que nous avons là l'onomastique chinoise du *Sūtra de Nāgasena* telle qu'elle avait été fixée avant 420 A. D[1]. Voyons maintenant les noms eux-mêmes.

1° 彌蘭 **Mi-lan** (*Mi-lan), Milinda, Ménandre[2]. Comme on le voit, la prononciation ancienne est ici la même que la

correcte : il y a des fautes manifestes qui ne se retrouvent pas dans l'édition de Kyōto et qui par suite ne sont peut-être pas imputables aux anciens éditeurs coréens, mais plutôt à la réédition de Tōkyō.

[1] Nous avons d'ailleurs une longue citation du *Sūtra du bhikṣu Nāgasena* reproduite dans deux ouvrages que 道宣 Tao-siuan rédigea au milieu du VIIe siècle, le 諸經要集 *Tchou king yao tsi* de 655-660 (Nanjio, n° 1474; le passage est au chapitre 17 ; *Tripiṭ.* de Kyoto, XXVII, VIII, 515 r°) et le *Fa yuan tchou lin* de 668 (avec quelques retouches postérieures de trois ou quatre ans : Nanjio, n° 1482 : *Tripiṭ.* de Kyoto, XXVIII, V, 164 r° et v°, chap. 23). Tao-siuan a copié son premier ouvrage dans le second ; et dans les deux cas, la citation est introduite par le titre absurde de 那先比丘問佛經 *Na sien pi k'ieou wen fo king*, c'est-à-dire *Sūtra des questions posées au Buddha par le bhikṣu Nāgasena*, mais c'est bien en réalité le roi Mi-lan qui pose les questions à Na-sien, et bien que Tao-siuan réunisse trois passages en un, son texte se retrouve en entier dans nos deux versions du *Milindapañha* chinois.

[2] Pour les restitutions de prononciation ancienne, au cours de cet article, je dois donner quelques indications : la distinction des sourdes et sonores initiales est certaine ; l'accent aigu, employé dans les formes anciennes seulement, marque le *yod* et non une aspiration ; le degré de mouillure a de légères incertitudes qui n'importent guère aux restitutions ; les timbres vocaliques sont moins assurés que la nature même des voyelles ; les implosives finales sont certaines comme catégories, mais leur nature sourde ou sonore n'est pas absolument démontrée ; il se peut que les finales gutturale et labiale aient été sourdes ; pour la finale dentale primitive, son passage à *r* dans toutes les transcriptions de mots chinois faites en Asie centrale sous les T'ang semble indiquer comme intermédiaire une spirante sonore que j'ai indiquée par *δ*. Ces prononciations valent pour les Ve-VIe siècles environ, c'est-à-dire qu'elles sont attestées un peu postérieurement à la date de nos traductions du *Milindapañha* ; mais nous n'avons avant cette date que des données moins nombreuses, et qui surtout ne prêtent

prononciation moderne. Quant aux exemples de ces deux caractères en transcription, ils sont nombreux. Les traducteurs chinois ont opéré sur un texte qui devait porter *Milanda, plus voisin que Milinda de la forme originale; il est même possible que ce texte ait passé par quelque parler où la finale du nominatif singulier des thèmes sanscrits en *a* était en *i*, assez peu perceptible parfois; c'est en effet un nominatif en *i* des thèmes sanscrits en *a* qui est formellement attesté par maintes transcriptions du *Hien yu king*, dont on sait que les originaux avaient été recueillis à Khotan en 445. Il se pourrait donc qu'il fallût poser ici un original *Milandⁱ. Toutefois, comme aucune des transcriptions que nous allons avoir à examiner ne nécessite ces nominatifs en *i* des thèmes en *a*, et pour ne pas multiplier les restitutions hypothétiques, je m'abstiendrai de mentionner par la suite les hypothèses de nominatifs en *i*; il suffit d'en avoir indiqué ici une fois pour toutes la possibilité. Quant à l'alternance *n*–*l*, elle est fréquente, et l'Asie centrale même nous en fournit des exemples nombreux : il suffit de rappeler celui même du Lob[1]. Dans le nom de Ménandre, le passage à *l* du premier *n* est d'ailleurs sûrement un fait hindou du Nord-Ouest[2] et conforme aux lois générales de la dissimilation dans les langues indo-européennes[3].

pas encore à une élaboration systématique. — Mi-lan est également en chinois la transcription d'une forme prâcrite indéterminée, représentant le nom que l'*Avadânaçataka* écrit Maitrakanyaka (cf. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, I, 132).

(1) Leou[-lan] et Lao[-lan] des Han; Navapa de Hiuan-tsang qui est la sanscritisation d'une forme indigène *Nop: Nob des documents tibétains des VIIIᵉ-IXᵉ siècles; en même temps, pour une colonie fondée par des gens du Lob au VIᵉ siècle du côté de Qomul et nommée d'après eux, 納 職 Na-tche (*Nap-č'ik), aujourd'hui Lapčuq.

(2) C'est volontairement que je parle d'Inde du Nord-Ouest à propos du *Milindapañha*; MM. Trenckner et Rhys Davids ont invoqué des faits analogues sur le domaine du pâli; nous ne savons pas où le passage s'est produit exactement, mais ce n'est ici ni dans l'Inde du centre, ni encore moins à Ceylan.

(3) Cf. Maurice GRAMMONT, *La dissimilation consonantique dans les langues indo-européennes et dans les langues romanes*, Dijon, 1895, in-8°, p. 46, 73.

2° 那先 **Na-sien** (*Na-s'ăn), Nāgasena. La transcription de °*sena* par 先 *sien* ou l'homophone 仙 *sien* nous est attestée par plusieurs autres exemples. Le *na* seul pour *nāga* est plus surprenant. Dans le passage du texte où le nom est expliqué, c'est aussi *na* seul qui sert à transcrire le mot *nāga*, traduit par 象 *siang*, «éléphant». En général, les transcriptions liées à l'accentuation, faites sur un type *Nāg^{a}sen^{a} ou Nāg^{a}sen^{i}, emploient des caractères de transcription à consonne finale; on pourrait donc songer ici plutôt à un prototype *Nāasen^{a}, mais il se peut aussi, somme toute, que la transcription chinoise soit incomplète et représente seulement nā[ga]. Il n'y a pas à faire intervenir la transcription régulière Na-k'ie-sseu-na de Nāgasena dans l'*avādana* de Nanda, puisque le nom même de Nanda, transcrit intégralement *Nan-da, montre que nous avons affaire là à une version entièrement sanscritisée.

3° 梜羅 **Kiao-lo** (*K'aw-la ou *γ'aw-la). Tel est, selon deux passages du texte développé, le nom de la forêt où se retirent, dans la sorte d'*avadāna* initial, le Buddha et le roi des éléphants. Mais le texte de Corée, qui ne donne de nom à la forêt que dans le second cas, l'appelle 頭羅 T'eou-lo (*D'w-la). M. Takakusu a pensé pour Kiao-lo à Kolaka ou à Karañja. Le mot *kiao* ne s'est encore jamais, à ma connaissance, rencontré en transcription. Le mot *t'eou* est au contraire fréquent dans les transcriptions bouddhiques. Avec T'eou-lo, il faudrait partir d'un type *Dula ou *Dura, avec la possibilité de *d* aspiré ou non aspiré et de voyelles longues ou brèves. Mais Kiao-lo n'est pas impossible, comme on va le voir à propos du nom suivant[1].

(1) Cette retraite du Buddha et du roi des éléphants rappelle de très près un épisode de la querelle des moines de Kauçambi racontée dans le *Vinaya*; cf. le *Mahavagga*, X, 4. Le passage correspondant se trouve dans le *Vinaya* chinois des Mahiçâsaka, chap. 24, fol. 43 r° (je donne la pagination de l'édition de Tokyo);

4° 迦羅洹 **Kia-lo-yuan** (*K'ia-la-'w'an ou *K'ia-la-ɣwan). Ce que je rends par ɣ n'est vraisemblablement pas, à l'époque des Tsin, la sonore d'un χ; le χ actuel paraît avoir été anciennement plus voisin de l'aspiration moins forte que représente l'*h* sanscrit, et ce que je note par γ n'est que la sonore correspondante. On comprend alors que ce γ réponde souvent, dans les transcriptions d'Asie centrale, à la simple ouverture prévocalique que les alphabets d'origine sémitique y ont représentée (et y représentent traditionnellement encore) par un ancien *aleph*. Lu sans doute **ɣwan*, notre mot *yuan* entre dans une des transcriptions usuelles de *nirvāṇa*, *nie-yuan* (la prononciation moderne devrait être ici *nie-houan*, mais ne paraît pas avoir survécu dans la Chine du Nord). M. Takakusu a restitué hypothétiquement Kālavana, qui serait en effet conforme aux principes de nos transcriptions[1].

l'épisode manque dans les *Vinaya* chinois des Dharmaguptaka et des Sarvastivadin, mais il figure dans le *Sūtralaṃkāra* d'Açvaghoṣa (trad. Huber, p. 250); cf. aussi S. Lévi, dans *J. A.*, juillet-août 1908, p. 132-135.

(1) Au lieu de 迦 *kia*, l'édition de Corée a l'homophone 加 *kia*. Si la leçon Kiao-lo pour le nom de la forêt se confirmait, on pourrait songer à une transcription à voyelle élargie *å*, faite sur un type dont nous avons plusieurs exemples dans les anciennes traductions dues aux écoles iraniennes, et Kiao-lo serait par suite également *Kāla: le temple Kalavana aurait reçu son nom du bois où il était situé. Pour des parallèles à une transcription éventuelle de °*a* (ou *ā*) par °*ao* (*°*aw*), on peut citer le nom du roi indo-scythe 閻膏珍 Yen-kao-tchen (*'Yäm-kaw-t²'in), Vemakadphises [dans la transcription chinoise, il faut noter que l'ancien chinois avait **vam*, mais ne paraît pas avoir eu **väm* ou **vem*, d'où le recours à l'approximation de *yen* (*'*yäm*) et d'autre part que 珍 *tchen* est vraisemblablement fautif: je tenterai de montrer un jour plus en détail comment c'est peut-être là une erreur graphique pour une abréviation de 寶 *pao* (**paw*)]. C'est aussi °*a* ou °*ā* qui est représenté dans 高附 Kao-fou (*Kaw-bʷ'u) = Kabul. Un troisième exemple nous est fourni par le plus ancien fragment d'une version chinoise du *Lotus de la bonne loi* qui nous soit parvenu (Nanjio, n° 136; *Tripiṭ.* de Kyôto, IX, II, 192 r° et v°); ce fragment est attribué aux Tsin occidentaux (265-316), mais est peut-être même de la fin des Han (*circa* 180-200). Le nom de Prabhūtaratna y est représenté par 砲休羅蘭 Pao-hieou-lo-lan (*Baw-χ'iw-la-lan), ce qui suppose un original non pas Prabhutaratna, mais Bahularatna (avec une glose qui est d'ailleurs 大寶 *ta-pao*

5° 陀 [et 陁] 獵 **T'o-lie** (*Da-lʲäp). Tel est le nom que reçoit à sa naissance Nāgasena. M. Takakusu a rétabli hypothétiquement Dhāra, ce qui est impossible; il faut de toute manière une labiale finale. Le texte est d'ailleurs ici assez bizarre. M. Takakusu dit que les parents, ayant nommé leur fils T'o-lie, le nommèrent «à nouveau» Nāgasena. Il faut bien en effet l'entendre ainsi dans les textes que nous avons, encore qu'on juxtapose les deux noms sans indiquer qu'il y eut un changement. La version développée porte : «Il naquit dans le district (縣 *hien*) du 罽 賓 Ki-pin (Cachemire) du T'ien-tchou (Inde); ses parents le nommèrent alors T'o-lie. Quand il naquit, il naquit entièrement couvert d'un *kaṣāya*. S'il naquit avec un *kaṣāya*, c'est en vertu de ce qu'il avait souhaité dans son existence antérieure. Dans cette famille, il y eut aussi un roi des éléphants qui naquit le même jour. Dans l'Inde, on appelle l'éléphant *na* (*nāga*). Alors, à cause de l'éléphant, le père et la mère appelèrent leur fils Na-sien (Nāgasena).» Le texte le plus bref dit : «Il naquit dans l'Inde, avec le nom de T'o-lie. Il naquit avec un *kaṣāya* de chair. Dans cette famille, il y eut un grand éléphant qui naquit le même jour. Dans l'Inde, on appelle un éléphant *na*. Le père et la mère donnèrent alors à leur fils le nom de Na-sien.» On voit tout ce qu'a de bizarre ce double nom donné le même jour, et que rien ne justifie. Je me demande si le traducteur ne s'est pas mépris sur le sens de *nāma* en considérant qu'il ne pouvait donner que le nom d'un individu, et si T'o-lie, dans le texte original, ne répondait pas

«grand joyau», au lieu du 多 寶 *to-pao*, «nombreux joyaux», que les traductions plus récentes ont fait prévaloir), et il se pourrait bien que Prabhūtaratna fût une sanscritisation inexacte du nom primitif [cet exemple sûr de *lan* pour *ratna* est à rapprocher de l'iranien oriental *ramni* (= **ranni*, **rannⁱ*), et établit que les moines traducteurs de Nanjio, App. II, nᵒˢ 2 et 38, sont des Dharmaratna et non des Dharmarakṣa; son n° 27 doit être un Çuklaratna ou Çukraratna]. Ces exemples de *a* transcrit par *ao* (**aw*) pourront sûrement être multipliés, et sont en faveur de l'équivalence éventuelle Kiao-lo = Kāla.

plutôt au nom du lieu où naquit Nāgasena qu'à un premier nom que Nāgasena aurait porté pendant quelques heures.

6° 樓漢 **Leou-an** (*L'w-χan), Rohaṇa. C'est le nom de l'oncle de Nāgasena; la transcription est parfaitement régulière, sur un type à finale furtive; M. Takakusu a déjà indiqué l'équivalence. Seulement, dans le texte pâli, Rohana est le maître et non l'oncle de Nāgasena.

7° 惒禪 **Houo-tch'an** (*γwa-žʲan); l'édition de Corée a partout 和戰 Houo-tchan (*γwa-čʲan). Il est très probable que cette seconde forme résulte d'une confusion graphique: *tchan* n'est d'ailleurs guère employé en transcription (on le connaît cependant dans Candra et dans Cañcu). *Houo* transcrit très régulièrement *-va-*[1]. *Tch'an* répond en transcription à *žan* (*žyan*), mais en tenant compte de ce fait qu'en Asie centrale le *y* et le *j* (*jh*) ont souvent sonné *ž*, et que *j* (*jh*) était lui-même soit *j* (*jh*) primitif, soit l'aboutissant de dentales sonores palatalisées (*dy*, *dhy*). M. Takakusu a dit que Houo-tch'an[2] correspondait probablement à Vattaniya du pâli; cela me paraît sûr comme correspondance de fait, et j'en donnerai mes raisons à propos du nom suivant, mais les traducteurs chinois ont transcrit un nom où la deuxième syllabe avait à l'initiale une sonore.

[1] Ou peut-être, plutôt que *-va-* proprement dit, **γwa* représente-t-il le phonème exprimé en *kharoṣṭrī* par un signe mystérieux qu'on a lu d'abord *bha*, puis *fa*, mais auquel M. Lüders me paraît avoir raison (*J.R.A.S.*, 1909, p. 655-658) de vouloir donner la valeur de *hva* ou *vha*.

[2] M. Takakusu transcrit en réalité «Ho-shan». Je ne pense pas qu'il faille négliger en transcription même moderne la semi-voyelle labiale des mots du type *houo*; quant à *chan* (*shan*) au lieu de *tch'an*, c'est là une alternance qui tient à deux prononciations anciennes du mot; mais ces prononciations anciennes ne différaient que par le ton, et la différenciation des initiales est toute moderne; *chan* répond à **žʲán* et *tch'an* à *žʲān*; l'initiale était *ž* dans les deux cas; l'usage moderne de *tch'an* et non *chan* au sens de *dhyāna* montre seulement qu'en transcription il vaut mieux lire *tch'an* que *chan*.

Leur transcription suppose *Važanᵃ ou *Važyanᵃ; cette forme pourrait s'expliquer par une palatalisation prâcrite d'une forme secondaire *vaṭa- de vaṭṭa-, lui-même équivalent à vatta-. Resterait à prouver que les traducteurs qui ont remis le texte en quelque dialecte de l'Inde centrale peut-être, puis en pâli, n'ont pas restitué un nom sanscrit qui primitivement n'avait rien à voir avec celui que donnait l'original du *Milindapañha*.

8° 頞波曰 **Ngo-po-yue** (*Aδ-pʷa-ʾʷwʼäδ). Je donne ici la leçon de l'édition de Corée; le texte développé a toujours 頞陂曰 Ngo-pei-yue (*Aδ-pï-ʾʷwʼäδ); cette seconde leçon est sûrement fausse. C'est là le nom du premier des 500 arhat du temple de Houo-tch'an, c'est-à-dire du même personnage que M. Takakusu a appelé à tort O-pei ou A-pi, sans voir que *yue* faisait partie du nom. Le premier caractère *ngo*, que la *Méthode* de Julien lit à tort *ngan* (*an*), a été employé assez souvent pour transcrire *ar-* dans Arjuna, *arbuda*, mais aussi *a-* (ou *ā-*) devant sifflante palatale ou cérébrale dans Açvakarṇa, *āçrayuja*, *āṣāḍha*; ceci peut tenir à ce que l'ancienne finale dentale du chinois aurait déjà été une spirante comme dans la transcription *aδ que j'ai adoptée[1]. *Po* (*pʷa) transcrit régu-

[1] Peut-être est-ce également par une prononciation spirante qu'on peut rendre compte du nom chinois de Vessantara, 須達拏 Siu-ta-na (*Sʲu-dāδ-nʼa). On sait que le sogdien a pour ce nom la forme toute parallèle Suδāšan (écrit Swδšn), qui correspond à un sanscrit *su* + l'aboutissement régulier de l'iranien **dāθra-na-* (cf. GAUTHIOT, dans *J. A.*, janvier-février 1912, p. 174). Le sens attendu est évidemment de «celui qui donne bien»; la sanscritisation Sudaṃṣṭra des textes sanscrits postérieurs a tout l'air d'une fausse étymologie; l'*n* yodisé de la transcription chinoise n'irait pas d'ailleurs non plus avec la restitution Sudana. Comme c'est là une tradition du Nord-Ouest, il n'est pas impossible qu'à l'origine on ait eu une forme active «qui donne bien», dérivée de *da*, et modifiée ensuite par les influences iraniennes. La question de l'autre nom Viçvaṃtara, auquel le sogdien répond par *Wispiδarak, est trop complexe pour que je tente de l'aborder ici.

lièrement *pa*. Enfin le nom d'Āçvalāyana est transcrit 頞波羅延 Ngo-po-lo-yen (Nanjio, n° 597)[1]. Ces parallèles nous permettent de reconnaître en toute sûreté l'original de la première partie du nom : il s'agit d'un nom dont la première partie serait en sanscrit *açva*°. Par là même, nous voyons que notre Ngo-po-yue est le même personnage que le pâli appelle Assagutta. Mais le fait que nous avons *ngo-po* (*aδ-p*ʷ*a*) pour *açva* montre en outre que la transcription n'a été faite ni sur *açva* parce que nous n'avons pas de sonore à la seconde syllabe, ni sur *assa* puisque la labiale a subsisté. La traduction du *Milindapañha*, tout comme la traduction du *Sūtra d'Āçvalāyana* exécutée elle aussi en 317-420 (en fait à la fin du IVᵉ siècle, par un moine d'Asie centrale), supposent un intermédiaire où la labiale d'*açva* s'était assourdie et se rapprochait du *asp* iranien.

Reste à déterminer la dernière partie du nom. Le pâli *-gutta* suppose un sanscrit *-gupta*. Mais est-ce bien Açvagupta, sous une forme prâcrite quelconque, que donnent nos versions chinoises du *Milindapañha*? Il y a quelques années, partant de cette équivalence probable à première vue, j'avais pensé pouvoir offrir un autre exemple où 曰 *yue* (*'wⁱäδ*) transcrivait une syllabe à gutturale initiale. Le continent du Nord, l'Uttarakuru du sanscrit, est souvent appelé en chinois, et en particulier dans notre texte, 鬱單曰 Yu-tan-yue (*Wⁱδ-tan-'wⁱäδ). Dans les transcriptions chinoises anciennes, par un phénomène qui n'est peut-être pas purement chinois (je ne crois pas qu'il y ait un exemple attesté où ce système soit appliqué, dans des tra-

[1] J'ai déjà cité toutes ces formes, en indiquant les références, dans *B.E.F.E.-O.*, V, 435. C'est arbitrairement que M. Anesaki (*The four buddhist Agamas in Chinese*, p. 24) a subtitué 娑 *so* (*sa) à 波 *po* (*pʷa*) dans le titre de Nanjio, n° 597. Le prétendu Upasena d'EITEL, *Handbook*, p. 186, en transcription 頞鞞 Ngo-pi (*Aδ-viδ) représente simplement une forme prâcrite d'Açvajit. Pour δ final représentant une chuintante du sanscrit, cf. aussi le 弗波提婆 Fou-po-t'i-p'o (*Pwⁱδ-pʷa-de-bʷa) du *Hien yu king*, expliqué par «Fleur + dieu», Puṣpadeva (Kyōto, XXVI, III, 256 r°).

ductions vraiment faites du sanscrit, à des mots dont l'orthographe chinoise n'ait pas été déjà traditionnelle), l'*n* final sert assez souvent à rendre *r* final : *yu-tan* est donc une transcription assez normale de **uttar*^{a} (avec *r* peut-être plus ou moins altéré ?). Mais je crois que j'ai eu tort d'émettre jadis, pour *yue* (*ˀʼwⁱäδ*), l'hypothèse d'une prononciation éventuelle à gutturale initiale qui justifierait à la fois Yu-tan-yue = Uttarakuru et Ngo-po-yue = Açvagupta. Un mot homophone de *yue*, 越 *yue* (*ˀʼwⁱäδ*), est encore plus souvent employé que lui dans la transcription Yu-tan-yue d'Uttarakuru. Or 越 *yue* apparaît dans nombre d'autres transcriptions, où il représente pratiquement *vat* ou *var*, c'est-à-dire un mot à spirante labiale sonore[1] ; il me paraît impossible de songer pour lui à une prononciation avec gutturale initiale, sourde ou sonore[2]. En réalité, *yu-tan-yue*, dans ses deux orthographes, doit transcrire non pas Uttarakuru lui-même dont il a le sens, mais un synonyme Uttaravatī (peut-être passé à *Uttar^{a}vadī)[3]. C'est encore une forme à initiale sonore,

(1) La transcription très usuelle 檀越 *t'an-yue* (**dan-ˀʼwⁱäδ*) pour *dānapati* ne fait pas exception : elle a été certainement faite sur une prononciation **dān*^{a}*vat*^{i} (sinon même **dān*^{a}*vad*^{i}).

(2) Comme je l'ai déjà indiqué plus haut, je renonce donc à l'explication désespérée que, moins bien au fait de l'ancienne phonétique chinoise, j'avais proposée sur ce point il y a quelques années.

(3) Uttaravatī est bien indiqué par M. Chavannes comme original de Yu-tan-yue dans ses *Cinq cents contes et apologues*, I, 140. Ce n'est pas sans motif que j'ai indiqué une prononciation éventuelle *Uttar^{a}vadı ; c'est celle en effet qui nous est fournie par un passage d'un *Dharmapada* traduit vers l'an 400 (cité dans *Tripit.* de Kyoto, XXVII, vii, 416 r°) et où le nom complet est transcrit 鬱多羅婆提 Yu-to-lo-p'o-t'i (*ʼWⁱδ-ta-la-bʷa-de), ce qui suppose une ancienne prononciation à *d* et non *t* dans la dernière syllabe ; cf. par exemple la [Pa]khalavadi-devada (= Puṣkalavatı-devatā) d'une monnaie indo-scythe dans *J.R.A.S.*, 1905, p. 788. Ces formes en *-vatī* (**-vadi*) paraissent avoir été très nombreuses dans le nord-ouest de l'Inde. A la place du Devasoppāna du *Lotus de la Bonne Loi* (trad. Burnouf, p. 157), la traduction fragmentaire de 265-316 donne 提和越 T'i-houo-yue (*De-ɣwa-ˀʼwⁱaδ), ce qui suppose un original Devavatı (ou *Devavadı), avec une glose disant que le nom signifie «le royaume de la terre des dieux» (*Tripit.* de Kyoto, IX, ii, 192 r°); cf. aussi

mais avec une voyelle de nature un peu différente, que représentent nos deux mots *yue* quand ils sont employés à transcrire le nom de 舍利曰 Chö-li-yue ou 舍利越 Chö-li-yue (*S'ia-li-'w'äδ) : c'est là incontestablement Çāriputra, plus souvent appelé en chinois 舍利弗 Chö-li-fou (*S'ia-li-p'w'iδ); l'inter-

la même forme supposée par la 提婆拔提 T'i-p'o-pa-t'i (*De-bʷa-bʷaδ-de) du *Hien yu king* dont l'origine est, on le sait, khotanaise (cf. S. Lévi, dans *J.A.*, juillet-août 1908, p. 148, et *Tripiṭ.*, de Kyōto, XXVI, III, 250 v°). De même, au lieu de transcrire simplement le nom du Gandhāra, les anciennes traductions ont souvent 乾陀衛 K'ien-t'o-wei (*G'ian-da-'wai). Pour expliquer ce *wei*, il suffit de nous rappeler la vieille transcription traditionnelle de *piṇḍapāta*, 分衛 *fen-wei* (*p'wïn-'wäi); il est bien certain qu'il a fallu un intermédiaire où *piṇḍapāta* était au moins passé à **piṇḍavāta*. Mais est-ce suffisant ? Je ne le crois pas, et c'est ici que je fais intervenir à nouveau la prononciation °*vadī* de °*vatī*. *Piṇḍapata* a dû aboutir d'abord à **piṇḍavadi*, et K'ien-to-wei est un Gandhavatī devenu *Gandhavadī. Mais ensuite ce *d* intervocalique n'a pas dû se maintenir, et les transcriptions chinoises me paraissent avoir été faites réellement sur **piṇḍ'vāī* et sur *Gandhavāī. C'est là un type de réduction dont l'iranien oriental nous fournit des exemples dans ses emprunts. Enfin l'exemple d'*Uttaravadī est peut-être à invoquer pour expliquer le Δαχιναβάδης du *Périple*. M. J. Bloch (*Mélanges Sylvain Lévi*, p. 7) a remarqué que, dans les noms du *Périple*, la transcription des muettes aspirées « laisse à désirer » ; car si la sourde gutturale est bien représentée par χ dans Δαχιναβάδης et la sonore labiale par β dans Βαρύγαζα, on constate : 1° que θ rend à la fois une sourde (cérébrale) dans Παίθανα et une sonore (dentale) dans Σίνθος; 2° que dans Δαχιναβάδης = Dakṣiṇāpatha, on a une « transcription de la dentale aspirée (probablement sonore) par δη. Pour Σίνθος, on verra plus loin (p. 409) que les versions chinoises du *Milindapañha* représentent aussi une forme à sourde aspirée. Et peut-être de même l'irrégularité de *th* transcrit par δ doit-elle disparaître. Puisque, au lieu d'Uttarakuru, l'usage courant connaissait, pour le Nord, une forme Uttaravatī prononcée *Uttaravadī, il n'est pas impossible que parallèlement on ait employé pour le Sud, et en place de Dakṣiṇāpatha, une forme Dakṣiṇāvatī passée à *Dakhiṇāvadī et que Δαχιναβάδης représenterait très régulièrement. Mais peut-être faut-il pousser plus loin. Dakṣiṇāpatha est absolument consacré; d'autre part, Uttaravatī ne paraît guère attesté vraiment en sanscrit ; on connaît en sanscrit Uttarāpatha (par exemple dans *Divyāvadāna*, p. 581) à côté d'Uttarakuru. Il se pourrait qu'*Uttaravadī et *Dakkhiṇāvadī fussent finalement issus de formes primitives qui seraient non pas en °*vatī*, mais en °*patha*. L'explication même de *Devavadī par la « terre des dieux », indiquée plus haut, s'accommoderait au moins aussi bien d'un original Devapatha que de Devavatī.

médiaire est une fois de plus une forme où le *p* intervocalique était passé à *v*[1].

Ainsi 曰 *yue* a toujours eu anciennement pour initiale une spirante labiale sonore. En résulte-t-il qu'une forme prâcrite d'Açvagupta soit à écarter délibérément? Peut-être pas, mais plusieurs conditions sont nécessaires. L'une est que, dans cette forme prâcrite comme en pâli, le groupe °*pt*° ait donné °*tt*°: nous en avons des exemples dès les traductions des écoles parthe et *yue-tche*. La voyelle ne fait pas non plus difficulté, puisque nous avons vu que *yue* transcrivait, dans une forme issue de Çāriputra, un *u* plus ou moins altéré. Reste l'initiale gutturale, que *yue* ne peut représenter. Seulement il ne faut pas oublier que *gupta* (*gutta*) n'est pas seul; c'est le second élément d'un composé; le *g* devient ainsi intervocalique et a pu passer à la semi-voyelle labiale, sinon même s'amuir. Nous avons peut-être un exemple du second cas dans *na*, s'il représente bien **nāa* et non *nā*[*ga*]. Un autre exemple est très ancien, puisqu'il remonte aux traducteurs «parthes» du IIe siècle; c'est celui de 曇無德 T'an-wou-tö (*Dam-m^{w}u-tïk), transcrivant le nom des Dharmaguptaka[2]; la transcription chinoise a dû être faite sur *Dhamm^{a}vuttak^{a} ou *Dhamm^{a}vutak^{a} (l'ancien -*pt*- étant devenu

[1] J'avais hésité à proposer, il y a quelques années, l'équivalence Chö-li-yue = Çariputra (*B.E.F.E.-O.*, V, 435); les exemples que j'ai rencontrés depuis lors ne laissent plus de place au doute; c'est ainsi que, dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* (chap. 2: *Tripiṭ.* de Kyoto, XXVII, IX, 595 r°), Chö-li-yue est formellement donné comme une autre orthographe de Chö-li-fou. En ce qui concerne la sonorisation du *p* dans ce nom, on a peut-être un exemple qui aboutit à l'amuissement complet dans le 沙律 Cha-liu (*S'a-l'w'δ) du *Weilio*, si ce Cha-liu est bien, comme le pense M. S. Lévi (*J.A.*, janv.-févr. 1897, p. 16; juillet-août 1908, p. 113-114; cf. aussi *B.E.F.E.-O.*, IX, 169) et comme j'incline aussi à l'admettre, une transcription du nom de Çariputra; la popularité du personnage en Asie centrale nous est confirmée par la découverte, dans les manuscrits de Tourfan, de fragments du *Çāriputraprakaraṇa*, drame écrit par le grand Açvaghoṣa.

[2] Cf. Nanjio, n° 1126: *Tripiṭ.* de Kyoto, XIX, III, 12 r°.

d'abord *-tt-*, puis n'ayant laissé que *-t-*, au lieu que *-t-* primitif serait devenu *-d-*). C'est dans ces conditions que nous pouvons, je crois, aboutir. Ngo-po-yue des versions chinoises est bien le même nom que l'Assagutta du pàli, mais il a été transcrit sur un intermédiaire qui était sensiblement *Aθpavutt$^{\circ}$. Autrement nous serions obligés de supposer que Ngo-po-yue représente une forme *Aθpavat^{i} d'Açvapati, et l'Assagutta du pàli serait né d'une mauvaise étymologie; je ne le crois pas probable ici.

Dans son premier volume (p. xxv), M. Rhys Davids disait à propos des personnages du *Milindapañha* : « L'histoire de Nāgasena nous fait connaître son père Soṇuttara, ses maîtres Rohaṇa, Assagutta de l'ermitage Vattaniya, ainsi que Dhammarakkhita de l'Asoka Ārāma près de Pāṭaliputta, et il est aussi fait mention d'un maître nommé Ayupāla qui vivait dans l'ermitage Saṅkkheyya près de Sāgala. D'aucune de ces personnes et d'aucun de ces endroits il n'est question dans nul texte bouddhique, qu'il soit sanscrit ou pàli. » Et M. Rhys Davids écarte tout rapprochement entre le Rohaṇa du *Milindapañha* et celui d'*Aṅguttara*, III, 66, ainsi qu'entre Assagutta et l'Açvagupta mentionné incidemment à la page 351 du *Divyāvadāna*. Quelques années plus tard, en tête de son second volume (p. xviii-xix), M. Rhys Davids notait que d'un commentaire sur une œuvre de Buddhaghoṣa, rédigé au Siam par Ñānakitti après le xiie siècle, il résultait que Buddhaghoṣa, dans la première moitié du ive siècle, mentionnait l'ermitage Vattaniya. Le commentateur ajoutait que c'était là l'« ermitage Vattaniya dans le désert du Vindhya » et invoquait un passage du *Mahāvaṃsa* : « Le grand *thera* Assagutta, qui connaissait si bien la Paṭisambhidā, amenant à travers les airs soixante mille frères de l'ermitage Vattaniya qui est dans le désert du Vindhya, descendit là. » Mais ce passage ne se retrouve pas dans le *Mahāvaṃsa* actuel, où il est dit seulement, à propos de la consécration du Maha-Thupa

à Anurādhapura en 157 B. C. : « Le *thera* Uttara vint, amenant avec lui soixante mille *bhikkhu* de l'ermitage Vattaniya qui est dans le désert du Vindhya. » Il résulte de ces textes, comme le dit M. Rhys Davids, qu'au ve siècle, Mahānāma, l'auteur du *Mahāvaṃsa*, connaissait, tout comme Buddhaghoṣa, le nom de l'ermitage Vattaniya, et que, dans la recension utilisée par Ñānakitti. Assagutta venait de cet ermitage pour la consécration du stupa. M. Rhys Davids considère toutes ces indications comme purement légendaires. Selon M. Rhys Davids, l'auteur du *Mahāvaṃsa* a fait intervenir pour cette cérémonie de 157 B. C. une grande partie des noms qu'on invoquait pour la prédication d'Açoka; et il y a joint la mention de l'ermitage Vattaniya, ainsi que, dans une recension, le nom d'Assagutta « qui ne se trouve nulle part que dans le Milinda ». Or, dans le Milinda, la résidence d'Assagutta n'est pas spécifiée, car c'est Rohaṇa qui vit au Vattaniya, et l'emplacement du Vattaniya n'est pas clair non plus, sauf qu'il paraît résulter d'un passage (t. I, p. 20) qu'il était à un jour de route du Rakkhitatala, et par suite dans l'Himālaya. Enfin le nom d'Uttara, au lieu d'Assagutta, est confirmé dans la liste parallèle du *Dīpavaṃsa*.

J'ai reproduit tout au long l'argumentation de M. Rhys Davids, parce qu'elle me paraît prêter à pas mal d'objections. Que l'introduction d'Assagutta parmi les moines qui auraient assisté à la consécration du Mahā-Thūpa ne repose sur aucune base historique, je le crois bien volontiers. Mais quand l'une des recensions du *Mahāvaṃsa*, même en un passage perdu, met Assagutta en rapport avec le Vattaniya, il ne suffit pas pour l'écarter que la recension actuelle ait en son lieu Uttara. Car enfin ce ne peut être un pur hasard si Assagutta et le Vattaniya sont mentionnés simultanément et dans le *Milindapañha* et dans le passage du *Mahāvaṃsa* cité par Ñānakitti. M. Rhys Davids objecte que le *Milindapañha* ne fait pas vivre Assagutta dans

l'ermitage Vattaniya; c'est absolument une erreur. Dans l'introduction de son premier volume, M. Rhys Davids nommait au contraire «Assagutta de l'ermitage Vattaniya», et à bon droit, car sa traduction même du texte (t. I, p. 23) porte formellement : «Il y a un frère nommé Assagutta qui habite l'ermitage Vattaniya.» C'est d'ailleurs là une raison suffisante pour que nous identifiions, vu l'analogie phonétique même imparfaite, le Vattaniya du pâli au Houo-tch'an (*γwa-ž'an) du chinois, puisque les deux textes y font demeurer Açvagupta. Il n'en reste d'ailleurs pas moins que toutes les versions laissent la situation de cet ermitage Vattaniya assez indécise; le passage invoqué par M. Rhys Davids semble le situer au pied de l'Himālaya; les traductions chinoises disent l'une «dans l'Inde», l'autre «dans les montagnes», et, semble-t-il, au Ki-pin (Cachemire).

Tout ceci demeure évidemment un peu vague. Mais un coup d'œil aux index du *Tāranātha* de Schiefner ou du *Bouddhisme* de Vasil'ev aurait montré à M. Rhys Davids que le nom d'Açvagupta n'était pas inconnu du bouddhisme tibétain et chinois. Tāranātha (p. 4) nomme Açvagupta parmi les arhats protecteurs de la Loi; plus loin (p. 62 et p. 300), il dit que «dans la ville de Pāṭaliputra vivait l'arhat et vénérable Açvagupta, dégagé du temps, et qui tourna son attention vers les huit *vimokṣa*». D'autre part, dès 1857, Vasil'ev[1] avait signalé que dans un *sūtra* conservé en chinois, le 大悲經 *Ta pei king*,

[1] *Буддизмъ*, éd. russe, p. 150 : trad. allemande, p. 163. Le *Ta pei king*, *Mahākaruṇā*[*puṇḍarīka*]*sūtra* est le n° 117 de Nanjio, traduit en 557-568 ; le passage en question se trouve au chapitre 2, section 6, *Tripiṭ.* de Kyoto, VIII, IX, 33 r°. C'est de ce sutra que Bendall a rencontré deux citations dans le *Çikṣāsamuccaya* (*Bibliotheca Buddhica*, I, p. 94, 309). Mais le *Catalogue* de Nanjio semble avoir induit Bendall en erreur en lui faisant indiquer le n° 180 comme une traduction antérieure du même ouvrage, exécutée en 350-431. Je n'arrive pas à reconnaître le moindre rapport entre ce second *Mahakaruṇapuṇḍarīkasūtra* et celui où il est question d'Açvagupta.

le Buddha prophétise sur l'avenir de la Loi et énumère un certain nombre de ses grands défenseurs. « Bitime (?)[1], Dhitika[2], Upagupta, Açvagupta, Uttara, etc. ». Comme on le voit, il y a déjà dans ce résumé de Vasil'ev une mention côte à côte des noms d'Açvagupta et d'Uttara, qui eût dû retenir l'attention quand on constatait que les noms d'Açvagupta et d'Uttara alternaient, selon les recensions, en un passage du *Mahāvaṃsa*. D'autre part, Tāranātha fait vivre Açvagupta à Paṭaliputra, et c'est aussi à Pāṭaliputra que se trouvait le Kukkuṭārāma ou Kukkuṭapādārāma construit, selon Tāranātha, pour Uttara[3]. Ces rapprochements, le texte même du *Ta pei king* va les préciser davantage.

Le passage original est ainsi conçu : « Ananda, ne vous affligez point. Après que j'aurai disparu, dans la ville de 波離弗 Po-li-fou (*Pʻa-li-pʻwʻδ, Pāṭaliputra), il y aura un *saṅghārāma* appelé 跋多尼 Pa-to-ni (*Bʻaδ-ta-ni), où vivra un *bhikṣu* nommé 阿輸婆毱多 A-chou-p'o-kiu-to (*A-śʻu-bʻa-gʻuk-ta, Açvagupta)[4], doué des trois connaissances claires

[1] Ce « Bitime (?) » semble être une faute d'impression ou un lapsus dans le texte russe de Vasil'ev, et a passé dans son index, puis dans les traductions anglaise et française de son livre. Le texte original a 毗提奢 P'i-t'i-chö (*Bi-de-śʻa), qui devrait représenter en principe *Videça.

[2] Je garde la leçon de Vasil'ev, mais les listes chinoises des patriarches supposent plutôt Dhṛtaka. Le dictionnaire de Saint-Pétersbourg indique les deux formes, mais aucune n'est attestée autrement.

[3] Cf. SCHIEFNER, *Taranatha*, p. 18; HIUAN-TSANG, *Mémoires*, I, 428.

[4] C'est par erreur que le dictionnaire de Giles fait de 毱 *kiu* un mot du degré « supérieur », c'est-à-dire à ancienne initiale sourde; tous les anciens dictionnaires chinois lui donnent une initiale sonore, et les transcriptions confirment leurs indications. Quant à la finale gutturale de *gʻuk* pour transcrire *-gup-*, ce n'est pas une faute, mais le résultat de la phonétique même du chinois ancien. Un phonétiste aussi précis que Hiuan-tsang emploie le même caractère *gʻuk* pour rendre *-gup-* dans Çrigupta, dans Jayagupta, dans Prajñagupta. En effet, le chinois ancien n'avait pas de finales labiales (implosives ou nasales) pour les mots qui comportaient une voyelle ou une semi-voyelle labiale. Pour transcrire *-gup-*, un Chinois devait donc sacrifier soit le

(*trividyā*) et des cinq *abhijñā*, ayant au complet les huit modes de *vimokṣa* . . . Ananda, ne vous affligez point. Après que j'aurai disparu, dans la ville de Po-li-fou (Paṭaliputra), il y aura un *saṅghārāma* appelé 鳩鳩吒 Kieou-kieou-tch'a (*K'iw-k'iw-t²'a, Kukuṭa, Kukkuṭa), où vivra un *bhikṣu* nommé 鬱多羅 Yu-to-lo (*'Wiδ-ta-la, Uttara), qui aura la grande pénétration merveilleuse, qui aura au complet la force majestueuse . . . »

Ce texte, on le voit, a un double intérêt. Par le rapprochement même des noms, et en faisant vivre Açvagupta et Uttara dans la même ville de Pāṭaliputra, il explique la confusion qui a pu se produire entre les deux personnages dans les rédactions du *Mahāvaṃsa*. Mais surtout, il nous livre pour la première fois, dans la littérature bouddhique en langues du Nord, une mention du Vattaniya qui ne soit pas tirée du *Milindapañha*. Je ne crois pas en effet qu'on puisse avoir le moindre doute sur l'identité du temple de Pa-to-ni et du Vattaniya. On voit en outre que pour les auteurs du *Ta pei king* comme pour celui du *Mahāvaṃsa*, le souvenir d'Açvagupta était bien lié à celui du Vattaniya. Mais nos sources diffèrent ensuite sur la situation du monastère. Pour l'auteur du *Mahāvaṃsa*, le Vattaniya est dans le désert du Vindhya; pour les rédacteurs du *Ta pei king*, il est à Pāṭaliputra: mais Hiuan-tsang, qui parle longuement des ruines de Pāṭaliputra, ne dit rien du Vattaniya. On voit assez que nos auteurs ne savaient plus rien sur sa situation véritable et que la légende l'a plusieurs fois déplacé. Je ne puis même rétablir la forme sanscrite que les auteurs du Nord avaient vraisemblablement reconstruite sur le nom donné par l'original du *Milindapañha*; Pa-to-ni devrait être *Vartani; je n'en puis dire davantage. Si on a sanscritisé le nom ancien que le chinois représentait pour Houo-tch'an, il se peut que

timbre de la voyelle, soit la classe de la consonne; les textes nous montrent en effet que les traducteurs ont adopté tantôt l'une, tantôt l'autre de ces solutions (cf. *B.E.F.E.-O.*, V, 446).

cette sanscritisation ait été mal faite. Un nom du type de Houo-tch'an suppose à l'initiale de la seconde syllabe une dentale sonore suivie de la semi-voyelle *y*: on n'en retrouve pas trace dans Vattaniya ou dans *Vartani. Enfin une initiale *va* du Nord-Ouest peut représenter non seulement *ba* ou *va* primitifs, mais aussi un *va-* issu de *upa-* par un intermédiaire **uva-*[1]. Il serait donc vain de prétendre aller pour l'instant au delà des formes mêmes que nous avons constatées.

9° 迦維曰 **Kia-wei-yue** (K'a-²'wei-²'w'äδ): au lieu de cette orthographe qui est celle de l'édition développée, l'édition de Corée a parfois pour le second caractère 惟 *wei* (*²'wei*), homophone de l'autre leçon. C'est le nom du second maître de Nāgasena, et ici encore M. Takakusu, en l'appelant «Ka-vi», n'a pas remarqué que *yue* faisait partie du nom. Il est bien probable qu'il faut adopter ici pour *yue* la même restitution que pour le nom précédent. Mais qu'est *kia-wei*? En principe cette première partie doit représenter *kavi*, comme le disait M. Takakusu. Le pâli ne peut nous guider ici, car il n'a aucun nom parallèle à celui d'Assagutta. L'ensemble serait Kavi-

[1] Comme mots où un *dy-* ou *dhy-* primitif a été représenté en chinois par le même phonème *ž'* que nous avons dans *tch'an* (**ž'an*), je citerai avant tout le mot même de *dhyana*, dont notre *tch'an* est la transcription constante. Parmi les autres exemples qu'on pourrait invoquer, un des plus curieux est le nom actuel des religieux bouddhistes, 和尙 *houo-chang*, pour lequel on a eu aussi l'orthographe 和闍 *houo-chö*. *Houo-chang* est **γwa-ž'aṅ*, et *houo-chö* est **γwa-ž'a*. Tous deux représentent en réalité *upādhyāya*, mais ont été transcrits sur des formes (khotanaises selon les Chinois) où *upa-* avait abouti à **va-* par un intermédiaire **uva-*, et où *-dhyaya*, par un intermédiaire **-jhay'*, se prononçait **-ž'ay'* ou **-ž'ay'*. La nasale gutturale de *houo-chang* reste seule inexpliquée, mais se rattache évidemment aux transcriptions à nasale gutturale finale que nous trouvons dans le *Hien yu king* (d'origine khotanaise): 摩訶羅檀囊 Mo-ho-lo-t'an-nang (*M'a-ha la-dan-naṅ), Maharatna; 劫賓寧 Kie-pin-ning (*K'ap-pin-niṅ), Kapphina; 設頭羅健寧 Cho-t'eou-lo-kien-ning (*Śaä d'u-la-g'an niṅ), Çardulakarṇa, etc. (cf. *Tripit.* de Kyoto, XXVI, III, 251 r°, 280 r°, 283 r°).

gupta, un peu surprenant, mais non pas impossible. Les habitudes des transcriptions chinoises suggèrent une seconde hypothèse. Pour des raisons qui nous échappent, nous avons plusieurs cas où un °*la* final, dans la première partie d'un composé, n'est pas reproduit en transcription, par exemple dans 設頭諫 Chö-t'eou-kien (*Ś'aδ-d'w-k'an), Çar-dulakarṇa : 維摩詰 Wei-mo-k'i (*'Wei-m'a-khiδ), Vimalakīrti : 丘就却 K'ieou-tsieou-k'io (*Kh'w-dz'w-kh'ak), Kuzulakadphises[1] ; 迦維 Kia-wei (*K'a-''wei) ou 迦維衛 Kia-wei-wei (K'a-''wei-''wäi), Kapilavastu[2]. Il serait conforme à ces exemples, et en particulier au dernier, de proposer Kapilagupta[3], mais ce nom lui aussi serait assez étrange, et n'est pas plus attesté que Kavigupta.

10° 舍竭 **Chö-kie** (Ś'a-g'aδ), Sagala. Telle est l'orthographe constante dans les deux textes pour le nom de la capitale

[1] Puisque l'occasion s'en présente, je ferai remarquer que, pour le nom de Kuzulakadphises, dont les légendes hindoues donnent le nom au génitif sous la forme Kujulakapasa, la forme chinoise n'a d'anormal que l'ancien *k* final de -*k'io* (*-*kh'ak*). Mais je doute fort qu'il faille rendre responsables de cette inconséquence les écrivains mêmes qui ont noté le nom pour la première fois. Selon toute vraisemblance, 卻 *k'io* ou 却 *k'io* (**kh'ak*; les deux formes s'emploient indifféremment) est une simple faute de copiste pour 劫 *kie* (**k'ap*), et la transcription chinoise suppose alors un original *Kudzu[la]kap', tout à fait conforme aux formes grecques et hindoues. La confusion si naturelle de 却 *k'io* et 劫 *kie* est en quelque sorte illustrée par un exemple certain : dans l'article de M. Watanabe sur Kalmaṣapada (*J. Pāli Text Soc.*, 1909, p. 308 et 309), le nom de Kalmāṣapada, transcrit sur un prâcrit Kammāsa, est écrit une fois avec *k'io*, l'autre avec *kie*; il faut *kie* dans les deux cas.

[2] La première de ces transcriptions ne représente en réalité que Kapila[vastu]. La deuxième répond au contraire au nom complet, mais est transcrite sur une forme *Kapi[la]vāī : cf. 舍衛 Chö-wei (*Ś'a-''wäi), ancienne transcription de Çrāvastī, qui suppose *Çāvāī.

[3] Je rappellerai que, dans toutes les traductions anciennes jusqu'à Hiuan-tsang exclusivement, les transcriptions chinoises de Kapila et de ses composés supposent une prononciation à sonore *Kavila. Quant à la finale, il y a eu des flottements, puisque Hiuan-tsang nomme Kapitha (cf. les Kāpitthika) le même

du roi Ménandre; une seule fois, et par contamination sans doute du mot 沙門 *cha-men*, *çramaṇa*, qui se trouve un peu auparavant, le texte de Corée écrit 沙竭 Cha-kie (*Ṡ'a-g'ʻaδ), ce qui supposerait un original Ṣāgala. Mais la leçon de tous les autres passages ramène régulièrement à Çāgala; on voit ainsi que nos traducteurs n'ont eu sous les yeux ni le Çākala du sanscrit classique, ni le Sāgala du pâli (le Σάγαλα de Ptolémée peut être Çagala aussi bien que Sāgala). Malgré les restitutions Çakala indiquées sans autre remarque par Huber, c'est également Çāgala que supposent les deux transcriptions du nom dans le *Sūtrālaṃkāra* d'Açvaghoṣa : 賒伽羅 Chö-k'ie-lo (*Ṡ'ʻa-g'ʻa-la) et 釋伽羅 Che-k'ie-lo (*Ṡ'ʻak-g'ʻa-la)[1]. Hiuan-tsang au contraire, bon sanscritisant, écrit 奢羯羅 Chö-kie-lo (Ṡ'ʻa-k'ʻaδ-la), ce qui nécessite Çākala.

Les versions chinoises du *Milindapañha* donnent de Çāgala, sous l'administration de Ménandre, une description enthousiaste et assez voisine de celle du texte pâli. Mais elle s'intercale dans le récit d'une manière assez maladroite, et peut-être est-elle empruntée telle quelle à une autre source. Sur la situation de Çāgala, le texte développé dit que c'est là «une résidence d'anciens rois» (古王之宮)[2] et qu'elle se trouve «dans le

brahmane que toutes les traductions faites sur des textes d'Asie centrale appelaient Kapila (*Kavila) : voir à ce sujet *T'oung Pao*, 1912, p. 356. La transcription 迦葉維 Kia-ye-wei (K'ʻa-yap-ʻwei) pour le nom des Kāçyapīya, qui remonte elle aussi au parthe Ngan Che kao (IIe siècle; cf. Nanjio, n° 1126; *Tripit.* de Kyoto, XIX, III, 12 r°), suppose également la sonorisation du *p*.

[1] Cf. HUBER, *Açvaghoṣa*, *Sûtrâlaṃkâra*, p. 48, 437 (ce second passage nomme un roi de Çagala, Lou-t'eou-t'o-mo, sans doute Rudradâman comme Huber l'a proposé). Toutefois, dans cette traduction faite par Kumarajīva, il semble qu'il y ait d'assez nombreuses inconséquences dans l'emploi des sourdes et des sonores. Peut-être faut-il y voir un effet de l'origine de Kumarajīva, né à Koutcha, c'est-à-dire dans un pays dont la langue ignorait les sonores; malgré les longs séjours de Kumarajīva dans l'Inde et en Chine, son oreille et sa prononciation n'auraient pu s'affranchir des influences de sa première éducation.

[2] Peut-être faut-il entendre «résidence d'anciens rois» au sens technique du *pūrvajinadhyuṣita* de la *Mahāvyutpatti*, rendu dans la traduction tibétaine

royaume de Ta-ts'in des régions du Nord» (北方大秦國). Il est évident que Ta-ts'in, en principe l'Orient méditerranéen, traduit simplement ici le Yonaka (pays des Yavana) du pali; c'est le «pays des Grecs». L'édition de Corée écrit un peu bizarrement 大甄 Ta-tch'en au lieu de Ta-ts'in. Cette forme, qui ne s'est jamais rencontrée ailleurs, peut être une simple faute; mais il serait prématuré de l'affirmer. On sait que Ta-ts'in signifie sûrement le «grand Ts'in», quelle que soit la raison pour laquelle Ts'in est employé dans ce nom. Ta-tch'en serait de même le «grand Tch'en». Les deux mots étaient autrefois phonétiquement assez voisins : *ts'in* était **dzin* et *tch'en* était **ž'in*. La question est plus ou moins liée à celle du nom même de la Chine; je ne veux pas la reprendre ici.

11° 泄坻迦 **Yi-tch'e-kia** (*'Ye-d²i-k'ia ou *'Ye-t²i-k'ia). C'est le nom du monastère de Çagala où est arrivé Nagasena; il n'y a aucun nom analogue dans le texte pâli. Hiuan-tsang signale à Çâgala un couvent occupé par des religieux du Hinayâna; mais il n'en donne pas le nom. Je ne connais aucun texte qui puisse nous renseigner directement. Les deux prononciations sourde et sonore ont existé anciennement. L'ensemble représenterait quelque chose comme *Yedikâ ou *Yeṭika (*Yaiṭikā). Sur l'origine de ce nom, on peut au moins formuler une hypothèse. On sait qu'on appelait *yaṣṭi* (pâli *laṭṭhi*) les mâts plantés devant les temples (pour le mot chinois qui en est peut-être dérivé par altération, cf. CHAVANNES, *Dix inscriptions de l'Asie centrale*, p. 235). Le mot a désigné aussi un bâton de marche, et c'est une histoire de bâton qui est associée aux deux sites bouddhiques où entre le mot *yaṣṭi* : le fameux Yaṣṭivana du Magadha, visité par Hiuan-tsang et Yi-

par *sñon-gyi-rgyal-po-[bžugs-?]bžugs-pa*, «résidence d'anciens rois» : cf. l'édition de la *Mahavyutpatti* préparée par Csoma et publiée par M. Denison Ross, p. 50.

tsing, et le Yaṣṭistūpa du *Divyāvadāna* (p. 581). L'histoire où apparaît le Yaṣṭistupa est celle du roi Rudrāyaṇa de Rauruka : comme l'a montré Huber, elle fait en réalité partie du *Vinaya* des *Mūlasarvāstivādin* et se retrouve d'ailleurs dans la traduction de ce *Vinaya* due à Yi-tsing[1]. Huber a également signalé que cette histoire est à proprement parler une histoire d'Asie centrale, ou tout au moins de l'extrême Nord-Ouest de l'Inde. A tort ou à raison, Hiuan-tsang plaçait Rauruka au nord-est de Khotan. De même, dans le *Divyāvadāna* et dans le *Vinaya* traduit par Yi-tsing, quand Kātyāyana revient de Rauruka, il passe par Khara (du côté de Khotan ?), puis par Lamba (Lamghān), par Vokkaṇa (le Wakhan), par le Yaṣṭistupa et enfin, allant vers le Sud, atteint l'Indus. A côté de *yaṣṭi*, on connaît son dérivé et synonyme *yaṣṭikā*; **yeṭikā* ou **yaiṭikā* en serait une forme prâcrite très admissible (cf. *infra*, une transcription de Rāṣṭrapāla qui suppose une forme prâcrite *Raiṭavāla). Je crois pour ma part que c'est bien là le Yi-tch'e-kia du *Milindapañha* chinois. Mais est-ce à dire que ce couvent de Yaṣṭikā soit le Yaṣṭistūpa du *Divyāvadāna*? La difficulté vient de ce que le *Divyāvadāna* met le Yaṣṭistūpa au nord de l'Indus et que le couvent de Yi-tch'e-kia est à Çagala, par conséquent au sud ou au sud-est du fleuve quand on vient du Wakhan. Mais peut-être ne faut-il pas trop serrer une géographie qui ne situait plus que par à peu près des endroits légendaires. Aussi, tout en admettant que Yi-tch'e-kia représente une forme prâcrite de Yaṣṭikā, je considère comme possible, mais non comme certain, que ce soit là un temple édifié près du Yaṣṭistūpa du *Divyāvadāna*[2].

12° 沾彌利 **Tien-mi-li** (*Th'äm-mi-li). Selon toute vraisemblance, il faut voir dans T'ien-mi-li un premier nom comme

[1] Cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 16, 339-340.

[2] Dans les listes de la *Mahamayūrī*, qui concernent surtout le Nord-Ouest de l'Inde, se trouve un nom d'Ayātīvana, jusqu'ici inexpliqué.

l'ont admis MM. Specht et Lévi, et non pas le joindre au Wang-kiun qui suit comme l'a fait M. Takakusu. C'est là le nom d'un des courtisans du roi, et, ainsi que MM. Specht et Lévi l'ont reconnu, c'est certainement le même personnage que le pâli appelle Devamantiya. Trenckner pensait reconnaître en Devamantiya une altération de Δημήτριος. Comme l'a fait remarquer M. Lévi, la transcription chinoise semble confirmer cette hypothèse au premier abord assez hardie. L'initiale du premier caractère fait cependant difficulté. M. Takakusu lisait Tchan-mi-li; c'est que le mot *t'ien* a toute une série de prononciations *t'ien* (**th'ⁱäm*), *tchan* (**t²'ⁱam*), *tien* (**tⁱäm*), *tie* (**tⁱäp*), *tch'an* (**t²h'ⁱam*). Mais on remarquera que, palatalisées ou non, avec ou sans aspiration, toutes ces formes sont à initiale sourde, alors qu'on attendrait, pour un original Δημήτριος, la même initiale sonore que donne le Devamantiya du pâli[1].

13° 望群 **Wang-k'iun** (*M'ʷⁱaṅ-g'wⁱn). C'est là certainement, comme l'a indiqué M. S. Lévi, le courtisan que le texte pâli appelle Maṅkura; l'équivalence *n* final pour *r* est fréquente dans les transcriptions anciennes: nous l'avons rencontrée ici même pour Uttarakuru transcrit Yu-tan-yue. Le chinois a donc dû être transcrit sur *Maṅgurᵘ. Je suis assez tenté de formuler, sous toutes réserves, une hypothèse au sujet de ce nom. Dans le *Heou han chou*, on nous donne, sous l'année 101 de notre ère, le nom d'un roi arsacide appelé 滿屈 Man-k'iu (Mʷan-kh'ⁱuδ); Justi a proposé de reconnaître en lui Pakor II, et

[1] Si, comme je le crois, on a utilisé dans l'affabulation du *Milindapañha* toute une série de noms historiques traditionnels, il n'y a pas à chercher un véritable Démétrius dans l'entourage de Ménandre; on aura simplement emprunté le nom du roi bactrien Démétrius. Quelque souvenir analogue, quoique plus ancien, explique peut-être le nom de Demetr attribué à l'un des deux fondateurs de l'ancienne colonie indienne en Arménie (cf. KENNEDY, dans *J.R.A.S.*, 1904, 309-314); il ne me paraît guère qu'on doive songer pour ce Demetr, comme le suppose M. Kennedy, à une forme indigène Devamitra.

MM. Hirth et Chavannes ont accepté cette identification qui me semble en effet probable[1]. Mais alors il serait assez vraisemblable que le Maṅkura du pâli et le Wang-kiun des versions chinoises représentassent aussi ce même nom. Pakor était un nom iranien célèbre; les rédacteurs du *Milindapañha*, en utilisant les noms occidentaux les plus connus pour entourer le roi Ménandre, ont pu recourir à Pakor, tout comme ils ont vraisemblablement évoqué Démétrius dans Devamantiya et peut-être Antiochus dans Anantakāya[2].

14° 野惒羅 **Ye-houo-lo** (*'Ya-γwa-la). Tel est, dans nos deux versions, le nom du premier religieux avec qui argumente le roi Ménandre, et de qui le roi triomphe. Specht (p. 21) a dit que le nom pouvait « aussi bien » être restitué en Yavala qu'en Kahola, que le pâli ne donnait aucune indication, et que Kahola avait l'avantage d'être cité comme un nom de docteur dans l'*Histoire de la littérature indienne* de Weber et dans Tāranātha (sous la forme Kakola chez ce second auteur). Le point de départ de Specht était faux; *ye* (*'*ya*) ne peut transcrire *ka*[3], et *houo* (**γwa*) ne représente pas *ho* ou *ko*[4]. Quant au

(1) Cf. Chavannes, dans *T'oung Pao*, 1907, p. 178.

(2) Trenckner avait de son côté songé pour Maṅkura à un original grec Hermagoras (cf. *J. Pāli Text Soc.*, 1908, p. 122).

(3) Specht admettait *ka* pour *ye*, parce que, disait-il, *ye* transcrit la première syllabe de *kauçeya* dans le *Handbook* d'Eitel; c'est naturellement impossible. En réalité, Eitel donne, à côté d'une transcription régulière de *kauçeya*, la traduction chinoise du terme, c'est-à-dire 野蠶絲 *ye-ts'an-sseu*, « soie de vers à soie sauvages »; *ye* a ici sa valeur sémantique normale, et n'est pas une transcription.

(4) Le renvoi de Specht à la *Méthode* de Julien est ici sans valeur; les exemples de 和 *houo* (**γwa*) ou comme ici 惒 *houo* (**γwa*) pour *va* (*vā*) abondent: mais les deux exemples donnés par Julien où *houo* représente *ha* et *he* sont empruntés à la version chinoise de la *Mahavyutpatti*, ouvrage tout moderne: il n'y a pas à en tenir compte pour les T'ang, ni à plus forte raison pour les époques plus anciennes. Le seul exemple pour lequel on ait songé à une valeur à spirante initiale de 和 *houo* dans une transcription ancienne

pâli, il a un nom qui répond certainement à Ye-houo-lo, comme l'a vu M. Takakusu : c'est celui de Ayupāla ; ce personnage joue dans le texte pâli le même rôle que Ye-houo-lo dans la version

est celui de 鉢 和 羅 *po-houo-lo* (**paδ-γwa-la*), où on pensait retrouver une forme iranisée *pahl* de *pātra* (cf. S. Lévi, dans Chavannes, *Dix inscriptions de l'Asie centrale*, p. 247, et les réserves que j'avais formulées dès ce moment dans *B.E.F.E.-O.*, III, 118-119). Mais cet exemple doit disparaître : *po-houo-lo* représente simplement *pravara* (ou *prarara*), lui-même foncièrement équivalent au 鉢 恕 [ou 和 蘭] *po-houo-lan* (**paδ-γwa-lan*), *pravāraṇa*, des traducteurs parthes et indoscythes (cf. par exemple *Tripiṭ.* de Kyoto, XIX, III, 12 r°: XIX, I, 70. r°): Yi-tsing le transcrit plus complètement 鉢刺婆刺拏 *po-la-p'o-la-na* (**paδ-laδ-b'a-laδ-n'a*): les traducteurs attestent que c'est ce terme, et non l'expression *pratideçana*, qui était rendu par 自 恣 *tseu-tseu*, «agir à son gré» (sur cette expression, cf. aussi Chavannes, *Dix inscriptions*, p. 246). Il reste l'anomalie de **paδ-* pour *pra-* : *a priori*, on eût plutôt songé à une forme prâcrite (iranisante?) de *prati-*; mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit de traducteurs iraniens, c'est-à-dire d'un pays où on a eu de bonne heure l'alternance de *fra-* et *f'r-*, et c'est *pravarana* qui est attesté. Le cas de Yi-tsing, sensiblement postérieur, est un peu différent. Je saisis l'occasion de corriger, pour une expression où entre 和 *houo*, une erreur que nous sommes plusieurs à avoir commise. Watters (*Essays on the Chinese language*, p. 462-463), M. Chavannes (dans *Rev. Hist. des Relig.*, 1896, t. XXXIV, p. 41), M. Giles, dans les deux éditions de son dictionnaire, moi-même (*B.E.F.E.-O.*, V, 220) avons admis que 和 南 *houo-nan*, formule écrite de salutation encore employée souvent par les bonzes, était abrégé de 和 掌 南 無 *houo-tchang nan-wou*, «je joins les [paumes des] mains et fais l'invocation»; c'est certainement inexact. «Joindre les [paumes des] mains» se dit 合 掌 *ho-tchang* et non *houo-tchang*. Quant à *houo-nan* (**γwa-nam*), c'est une transcription. On trouve aussi anciennement 婆 南 *p'o-nan* (**b'a-nam*): les gloses ajoutent que les formes correctes sont 槃 談 *p'an-tan* (**b'an-dam*) ou 槃 那 寐 *p'an-na-mi* (**b'an-na-mi*) et que le terme signifie 我 禮 *wo-li*, «je rends hommage» (cf. *Tripiṭ.* de Kyōto, XXVII, x, 640 v°; XXXV, II, 130 v°; *Bukkō-jiden*, p. 299). Il est donc certain que la vraie forme est *vandami*, «je loue» (quoique le sanscrit classique dise plutôt *vande*, à la voix moyenne); mais les transcriptions anciennes ont été faites sur **vanam'*, c'est-à-dire avec ce passage de *-nd-* à *-n-* que M. Bloch signalait naguère comme une des particularités dialectales remarquables du manuscrit Dutreuil de Rhins (cf. *J.A.*, mars-avril 1912, p. 334, 336). La restitution *bhaṇami* de Julien, *Méthode*, n° 1106, est fausse. C'est probablement par le même passage prâcrit de *-nd-* à *-n-* qu'il faut expliquer l'ancienne transcription 車 匿 Tch'ö-ni (*Ch'a-n'ak) de Chandaka.

chinoise. Mais est-il possible d'établir une correspondance phonétique complète entre Ye-houo-lo et Āyupāla? Je ne le crois pas. La difficulté ne vient que du premier caractère, car dans un composé en °*pāla*, le *p* intervocalique s'affaiblissait régulièrement en *v*[1]. Mais *ye* ne peut représenter en principe que *ya*. Nous sommes ainsi ramenés forcément au *Yavala que Specht avait un instant envisagé. Ce nom n'existe pas, je crois. Par les alternances que nous offrent certaines transcriptions, nous constatons des passages de *va* à *ma*, et de *la* à *na*. A la rigueur, nous pouvons donc songer à une forme qui serait en sanscrit Yamala ou Yavana (Yavana). Mais il est certain, par l'accord du chinois et du pâli, que le nom, quel qu'il fût étymologiquement, avait abouti à une finale °*vāla* dans l'original du *Milindapañha*: Āyupāla (Āyurpāla) pourrait résulter alors d'une mauvaise sanscritisation.

15° 首羅先 **Cheou-lo-sien** (Š'w-la-s'än). C'est la leçon du texte développé; l'édition de Corée a 首那先 Cheou-na-sien (Š'w-na-s'än). L'original est sûrement Çurasena, et répond au Surasena du pâli (trad. Rhys Davids, t. I, p. 40). La leçon de l'édition de Corée n'est pas forcément fautive; nous avons quelques exemples de *-ra-* transcrit par *-na-*[2].

16° 維迦先 **Wei-kia-sien** (*'Wei-k'a-s'än). Les deux éditions sont d'accord. C'est là le second nom qu'à côté de Nagasena et de Çurasena, Nāgasena déclare au roi lui avoir été donné familièrement par ses parents. Le texte pâli a, en dehors de Nāgasena et de Surasena, Virasena et Sīhasena. On est

[1] J'en ai cité des exemples avec *houo-chang* = *upadhyaya*, etc.; j'en rappellerai un qui porte sur °*pala* lui-même : celui de 賴吒惒羅 Lai-tch'a-houo-lo (*Lai-ṭ²'a-ɣwa-la) ou 羅吒和羅 Lo-tch'a-houo-lo (*La-ṭ²'a-ɣwa-la) pour Rāṣṭrapāla, et qui est évidemment transcrit sur *Raiṭavala ou *Raṭavala.

[2] Cf. par exemple Ti-na-fou-ti = Tīrabhukti, dans *T'oung Pao*, 1912, p. 353.

amené à supposer que Wei-kia-sien répond à Vīrasena, mais alors il faut admettre que les deux états de la traduction chinoise ont une même faute dans le second caractère du nom.

17° 恒 **Heng** (*γaṅ). C'est la transcription usuelle de Gaṅgā, le Gange, le premier des cinq fleuves énumérés dans les versions chinoises. C'est, avec l'Indus, le seul que cette liste ait en commun avec celles du pâli.

18° 信他 **Sin-t'a** (*Sin-tha), Sindhu, Indus. L'Indus apparaît assez souvent dans les textes du bouddhisme chinois, mais il est généralement appelé 信度 Sin-tu (*Sin-du) ou 辛頭 Sin-t'eou (Sin-d'w), qui sont des transcriptions régulières de Sindhu (l'ancien chinois n'avait pas d'explosives sonores aspirées). La vocalisation en *a* est tout exceptionnelle, et semble représenter une forme *Sindh^u où la finale était peu perceptible. Quant à la sourde aspirée de *Sin-tha, elle est en fait d'accord avec le Σίνθος du *Périple* [1].

19° 私他 **Sseu-t'a** (*Sï-tha). C'est la Sitā (Çītā), dont le nom est généralement écrit en chinois avec des formes qui supposent Sītā, ou parfois une prononciation sonorisée *Sïda; l'emploi d'une aspirée dans notre texte est anormal.

20° 博叉 **Po-tch'a** (*Păk-ch'a), Vakṣu, Vaχš, Oxus. Telle est la leçon de l'édition de Corée. Bien qu'on la trouve également dans Eitel, il est à peu près sûr que ce sont là des fautes graphiques pour la transcription régulière 薄叉 Po-tch'a (*Băk-ch'a). La traduction développée écrit, selon l'édition de

(1) Cf. J. Bloch, dans *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 7: pour la contradiction qu'il signale dans la transcription de Δαχιναβάδης, et qui n'est peut-être qu'apparente, cf. *supra*, p. 393.

Tōkyō, 諕叉 Hia-tch'a (*γ'a-čh'a), leçon inintelligible et qui doit être erronée; on pourrait songer à 諕 dont une des prononciations est *hao* (*γaw) et une autre *ho* (*χăk); mais dans un cas il manquerait une gutturale finale, et dans l'autre l'initiale sourde ne se justifie pas.

21° 施披夷 **Che-p'i-yi** (*Śi-ph'i-'yi). Ce nom donné pour le cinquième fleuve dans les versions chinoises reste très mystérieux. MM. Lévi et Specht avaient lu 施披夷爾 Che-p'i-yi-eul, rattachant ainsi au nom un caractère que je considérerais plutôt comme le mot initial de la phrase suivante. Les éditeurs de Tōkyō, qui ponctuent, mais d'une façon très peu sûre, ont mis le point avant *eul* dans une des versions et après dans l'autre; les éditeurs de Kyōto ont ponctué avant *eul*. Une lecture Che-p'i-yi-eul (*Śi-ph'i-'yi-ṇi) demeure possible, quoique à mon sens peu probable; les caractères de la série *eul*, rares en transcription, rendent jusque vers le VIIe siècle un *ni* plus ou moins palatalisé, et du VIIIe siècle jusque vers le XIIe, représentent *ži*; en fait, je ne crois pas qu'il y ait à tenir compte ici du mot *eul*. Reste *Śi-ph'i-'yi. Les mots de la série à initiale *ph* yodisé sont très rares en transcription; on ne rencontre guère que 拂 *fou* (*ph'iw'δ), qui rend *fur-* ou *f'r-* des noms iraniens. Quant à 夷 *yi* (*'yi), il répond à *-yi-*, mais entre aussi dans des représentations pràcritisantes de Kuçi (拘夷 Kiu-yi, *K'u-'yi), d'*upāsikā* (優婆夷 *yeou-p'o-yi*, *'y'ïr-b'ʷa-'yi* [1]), etc., où la sifflante intervocalique s'était à la fois sonorisée et affaiblie; on peut aussi penser à d'anciens *-g-* réduits entre deux voyelles à *-y-*. Mais des restitutions quelconques, *Śphigi, *Iśphigi, Śphiži, etc., demeurent arbitraires, tant que rien ne nous indique plus précisément où il faut chercher ce cinquième fleuve. A côté du Gange, de l'Indus, de la Sīta (Tarim) et de l'Oxus, il est

[1] Nous en avons un exemple dans notre texte même, pour l'*upasika* disciple d'Ānanda.

assez naturel de penser au Yaxarte comme l'ont fait MM. Lévi et Specht; mais l'onomastique du Yaxarte ne suggère rien qui rappelle Che-p'i-yi. On ose à peine songer à un rapprochement avec le fleuve 葉葉 Ye-ye (*'Yap-'yap), dont la finale est peut-être *āb* (*āp*), « eau », et qui semble être le Yaxarte (cf. *B.E.F.E.-O.*, V, 442-443).

22° 質 **Tche** (*T²'i). C'est là, dans les versions chinoises, le nom du maître qui a inventé l'écriture. M. Specht (p. 15-16) a invoqué une prononciation cantonaise « *tchat* », et a dit que le chinois ne pouvait rendre le nom correspondant Tissa du texte pâli. M. Lévi, au contraire, remarquant que le Tissatthero du pâli suppose un sanscrit Tiṣyasthavira, dit que « la seconde partie du nom semble rendre raison de la finale chinoise *t* »; s'il a en vue le *th* de *sthavira*, cette sorte d'enjambement par-dessus *-ṣya-* n'est pas admissible. J'ai rétabli, non sans hésitation, une prononciation ancienne sans consonne finale. En effet, il est exact que *tche* a une ancienne prononciation *čiδ (où č résulte, selon les philologues chinois, de la yodisation de *ts*); c'est ce *čiδ qui est à rétablir quand *tche* entre dans les transcriptions de *citta* ou de *citra*. Même si on l'adoptait ici, le δ final devrait d'ailleurs répondre au ṣ de Tiṣya et non au *th* de *sthavira*. J'avoue que, si nous n'avions pas d'autre solution, j'admettrais bien que notre Tche joue en fait le rôle du Tissa pâli, mais je ne serais pas sûr que les deux noms représentassent réellement un même original. Seulement nous avons également dans notre texte le même mot 質 *tche* employé pour représenter le nom du poisson fabuleux que le pâli appelle *timi*. Le parallélisme des deux transcriptions semble garantir l'identité du maître Tche et du poisson *tche* avec le maître Tissa et le poisson *timi* du *Milindapañha*; or une dentale finale, même spirante, paraît exclue dans le cas de *timi*. Toutefois le mot *tche* a aussi une autre prononciation usuelle,

qui ne diffère plus aujourd'hui de la première, en langue mandarine, que par le ton, mais qui anciennement différait par l'initiale et par la finale; dans ce second cas, il n'y a plus d'implosive, et l'initiale palatale actuelle est issue non plus de *ts* yodisé, mais de la palatalisation de *t*, soit au total *t*$^{2'}$*i*. Bien que je n'aie pas d'autres exemples que ceux mêmes de notre texte pour l'emploi du caractère en transcription avec cette seconde prononciation, elle me paraît s'imposer au point de vue de la finale. Comme initiale également, je rappellerai que les cas où nous avons des dentales certaines rendues par des palatales actuelles, par exemple 天竺 T'ien-tchou (Th^{i}an-t^{2i}uk), l'Inde, ou 竺刹尸羅 Tchou-tch'a-che-lo (T^{2i}uk-čhaδ-ši-la), Takṣaçila[1], et quelles que soient d'ailleurs les autres irrégularités de ces transcriptions influencées par la légende et l'étymologie populaire, ces palatales actuelles sont issues de *t* et non de *ts*. Je crois donc que nous sommes justifiés à transcrire ici Tche par *T$^{2'}$i et non par *Čiδ.

23° 鳩讎單 **Kieou-tch'eou-tan** (K^{i}w-ž^{i}w-tan), Khujjuttara du pâli, en sanscrit Kubjottarā. Sur cette *upāsikā*, cf. Huber, *Sūtrālaṃkāra*, p. 205, et S. Lévi, dans *J.A.*, juillet-août 1908, p. 121. Si on laisse de côté l'usuel *tan* pour *-tar*^{a}, la transcription du *Sūtrālaṃkāra*, 鳩熟多羅 Kieou-chou-to-lo (*K^{i}w-žuk-ta-la), se distingue par l'ancienne finale gutturale du second caractère. Un certain nombre de traducteurs, et l'école de Kumārajīva en particulier, semblent avoir en effet adopté des caractères à finale en *-uk* pour représenter *o*, au lieu qu'ils choisissaient des finales ouvertes pour rendre *-u*; il y avait sans doute une nuance dans le timbre ancien de la voyelle chinoise entre le *u* de la finale vocalique et celui de *-uk*; nous ne sommes pas encore en mesure de l'apprécier. Les transcrip-

(1) J'ai dit quelques mots de ces transcriptions dans *B.E.F.E.-O.*, V, 452, mais la question mériterait une étude plus approfondie.

tions chinoises ne peuvent nous renseigner ici directement sur la forme à laquelle avait abouti le groupe *-bj-* dans leur original, puisque le *b* suit ici la voyelle labiale, et qu'une telle finale manquait au chinois ancien; mais toutes les vraisemblances sont d'ailleurs pour une forme prâcrite en *-jh-* et non en *-bj-*.

24° 阿荔散 **A-li-san** (A-le-san), Alexandrie, Alasanda. Tel est, dans les versions chinoises, le nom du «royaume» où est né le roi Mi-lan, et ce royaume fait partie du Ta-ts'in, c'est-à-dire de la région des Yavana, des Grecs. D'après le texte pâli (I, 127), Milinda est né dans le *dīpa* d'Alasanda, en un village appelé Kalasi. Specht, lisant faussement le nom chinois Ho-li-san, supposait qu'il représentait Kalasi (p. 21); cette équivalence est hors de question. On voit en outre que le chinois, dont même la voyelle *e* (et non pas *i*) est pratiquement certaine pour l'époque antérieure aux T'ang [1], est beaucoup plus voisin que le pâli du nom même d'Alexandrie; la transcription chinoise a dû être faite sur *Alesand[a] [2].

Mais quelle est cette Alexandrie? Pour en pouvoir juger, il importe de donner d'abord côte à côte la traduction du pâli et du chinois, dans les deux passages où il est question du pays

[1] J'insiste sur la distinction des séries chinoises en *e* et *i*, qui a son importance dans le cas présent, parce qu'elle a été rigoureuse avant les T'ang; sous les T'ang, elle subsistait encore pour les initiales gutturales et pour *m*, peut-être aussi pour les mots à initiale liquide. En tout cas, nos traductions sont antérieures aux T'ang; je crois donc que nous pouvons invoquer ici une distinction attestée par des transcriptions anciennes, par les tables phonétiques et par nombre de dialectes modernes. Le mot 荔 *li* n'est pas très fréquent en transcription: il se rencontre cependant dans une des orthographes du nom chinois des *preta*, et c'est cette orthographe qui est précisément adoptée dans le texte même du *Milindapañha* chinois: là encore *li* (**le*) représente bien *e* et non *i*.

[2] J'ai adopté *Alesand[a], comme Miland[a] pour Mi-lan, ou Ânand[a] pour A-nan. Mais ces transcriptions pourraient aussi se justifier par des prononciations pracrites où *-nd-* avait abouti à *-n-*.

natal de Ménandre. Voici d'abord le pâli pour ces deux questions. Dans la première question, le roi demande comment un *bhikṣu*, doué de facultés surnaturelles, peut aller en un instant du Jambudvīpa au monde de Brahma.

« Le Vénérable (Nagasena) dit : « En quelle région, ô roi, « êtes-vous né ? — Il y a une île appelée Alasanda, C'est là que « je suis né. — Et à quelle distance d'ici est Alasanda ? — « Environ deux cents *yojana*. — Avez-vous une connaissance « certaine de quelque action que vous ayez effectuée là-bas et « que vous vous rappeliez maintenant ? — Oh ! oui. — Et voilà « avec quelle vitesse, ô grand roi, vous avez parcouru deux cents « *yojana*. — Très bien, Nāgasena ! »

Voici maintenant la seconde question du texte pâli :

« Le roi dit : « Si un homme, ô Nagasena, mourait ici pour « renaître dans le ciel de Brahma et si un autre mourait ici « pour renaître au Cachemire, lequel des deux arriverait le « premier ? — Tous deux [arriveraient] ensemble, ô roi. — « Donnez-moi un exemple. — En quelle ville, ô roi, êtes-vous « né ? — Il y a un village appelé Kalasi. C'est là que je suis né. « — Et quelle distance y a-t-il d'ici à Kalasi ? — Environ deux « cents *yojana*. — Et combien y a-t-il d'ici au Cachemire ? — « Douze *yojana*. — Maintenant, grand roi, pensez à Kalasi. — « C'est fait. — Et maintenant pensez au Cachemire. — C'est « fait. — Eh bien, auquel avez-vous pensé le plus vite ? — « [J'ai pensé] à tous deux dans le même laps de temps. — « Ainsi de même, grand roi, ne faudrait-il pas plus de temps « pour renaître dans le monde de Brahma que pour renaître « au Cachemire. . . »

Prenons maintenant les versions chinoises :

« Nagasena demande au roi : « Ô roi, en quel royaume « êtes-vous né ? » Le roi dit : « Je suis né dans le royaume du « Ta-ts'in (Yavana) ; le royaume s'appelle A-li-san. » Nāgasena demanda au roi : « A combien de *li* d'ici se trouve A-li-san ? »

Le roi dit : « À deux mille yojana, qui font 80.000 *li* [1]. » Nāgasena demanda au roi : « Est-ce qu'il vous est arrivé souvent « de penser de loin aux choses de votre pays natal ? » Le roi dit : « Assurément. Je pense continuellement aux choses de « mon pays natal. » Nāgasena dit : « Ô roi, essayez de penser à « nouveau à quelque action que vous ayez faite dans votre pays « natal. » Le roi dit : « Je viens d'y penser. » Nāgasena dit : « Ô roi, comment avez-vous pu parcourir aussi vite 80.000 li ? » Le roi dit : « Très bien. »

Puis vient l'autre question :

« Le roi demanda encore à Nagasena : « Si deux hommes « meurent en même temps ici et que l'un monte naître au « septième ciel de Brahma, tandis que l'autre renaît dans le « Ki-pin (Cachemire), distant d'ici de 720 *li*, lequel arrivera « le premier ? » Nāgasena dit : « Les deux hommes arriveront « en même temps. » Le roi dit : « Quand il y a une telle diffé« rence dans la distance, comment arriveraient-ils en même « temps ? » Nagasena demanda au roi : « Essayez de penser au « royaume de A-li (= A-li-san). » Le roi dit : « J'y ai pensé. » Nagasena dit encore : « Ô roi, essayez encore de penser au « Ki-pin. » Le roi dit : « J'y ai pensé. » Nagasena demanda au roi : « En pensant à ces deux royaumes, auquel avez-vous « pensé le plus vite ? » Le roi dit : « [J'y ai pensé] également « vite. » Nagasena dit : « Si deux hommes meurent en même « temps, et que l'un renaisse au septième ciel de Brahma et « que l'autre renaisse dans le Ki-pin, c'est là aussi également « vite. »

Reprenons maintenant la question d'Alexandrie. M. Rhys

[1] Nous avons là un exemple précis de l'équivalence de 40 *li* au *yojana* qui est indiquée par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 59) comme celle des « anciennes traditions » : cf. aussi W. Vost, dans *J.R.A.S.*, 1903, 65-107. En outre le *Ta tche tou louen* (Nanjio, n° 1169, trad. en 402-405) distingue trois *yojana* qui ont respectivement 40, 60 et 80 *li*, selon la difficulté du terrain (cf. chap. 13 du *Ta ming san tsang fa chou*, dans *Tripit.* de Kyōto, XXXVI, 1, 91 v°).

Davids dit en note : « Alexandria (in Baktria) built on an island in the Indus. » De même dans son introduction (p. xxiii) : « Our author makes him [Milinda] say, incidentally, that he was born at Kalasi in Alasanda (= Alexandria), a name given to an island presumably in the Indus. » En mettant Alexandrie « de Bactriane » sur une île de l'Indus, M. Rhys Davids s'est assez peu soucié de la géographie. Le nom de Kalasi ne s'est pas retrouvé ailleurs[1]. Mais, si j'en juge par le petit livre de vulgarisation publié en 1912, sous le titre de *Bactria*, par M. H. G. Rawlinson (p. 114), on continue à chercher l'« île » d'Alasanda dans le lit du moyen ou du bas Indus. Je crains qu'il n'y ait là une illusion. Le calcul des 200 *yojana* du pâli, même en les prenant à leur moindre valeur, permettrait à peine de ne pas sortir des bouches de l'Indus. Nous avons d'ailleurs un élément relatif pour la valeur du *yojana*, puisqu'Alasanda est donnée par le texte pâli comme se trouvant à 200 *yojana* de Çāgala, et le Cachemire à 12 seulement. Même avec toutes les incertitudes de détermination (et Çāgala est d'ailleurs à peu près sûrement Sialkot), seize fois la distance de la capitale des Madra à celle du Cachemire feront au moins le double de la distance de cette capitale aux bouches de l'Indus. Mais l'hypothèse de l'île de l'Indus devient encore moins soutenable si on se reporte aux versions chinoises. Le texte qu'ont utilisé les traducteurs portait comme distance de Çagala à Alexandrie non pas 200, mais 2,000 *yojana*. Déjà les caractères chinois pour « cent » et « mille » sont de ceux qu'aucune altération graphique ne peut confondre; mais les traducteurs ont eu soin d'ajouter l'équivalence en *li*, 80,000 *li*, ce qui fait bien 200 *yojana*, à 40 *li* au yojana. Distance formidable et évidemment excessive, puisqu'elle supposerait plus de 30,000

[1] M. Marquart, puis M. Rapson, ont montré que sur la monnaie où on avait cru lire le nom de Karisi, que M. Rhys Davids rapprochait de Kalasi, il y avait en réalité Kaviçiye, « du Kapiça » (cf. *J.R.A.S.*, 1905, p. 784).

kilomètres, mais qui ne marque qu'un contraste plus violent entre ces 80,000 *li* et les 720 *li*, par conséquent 18 *yojana*, que leur original mettait entre Çagala et le Cachemire. De toute évidence, leur Alexandrie est hors de l'Inde. Mais est-il nécessaire que ce soit une île? Pas le moins du monde. Il est assez connu que *dvīpa*, tout comme les mots chinois et arabe correspondants, a le double sens d'île et de continent. Alasanda est un *dvīpa* dans la mesure où c'est un autre pays que l'Inde, et en particulier un pays où on se rend en passant la mer. On voit dès lors où je veux en venir. L'Alexandrie si lointaine des rédacteurs des *Questions du roi Ménandre*, c'est l'Alexandrie d'Égypte, en relations commerciales avec l'Inde, mais si lointaine qu'on la place à une distance fabuleuse. C'est là, si le nom a quelque valeur, qu'on devrait en principe retrouver Kalasi. C'est là, à tort ou à raison, que les auteurs du *Milindapañha* font naître le roi Ménandre; je n'ai d'ailleurs qu'une médiocre confiance dans leur histoire et leur géographie[1].

Nous en avons fini avec l'examen des noms propres que fournissent les versions chinoises du *Milindapañha*. Mon but, en rédigeant le présent article, a été de fournir aux indianistes des indications que la plupart d'entre eux ne peuvent pas aller prendre directement dans les sources chinoises; et en même temps, j'ai essayé, à propos de cette onomastique, d'utiliser d'une façon plus précise qu'on ne le fait généralement les données de la phonétique chinoise ancienne. C'est là, d'un point

[1] Un autre passage, malgré sa bizarrerie, montre que les rédacteurs du *Milindapañha* faisaient venir Ménandre d'un pays lointain. Dans le passage où les rédacteurs chinois parlent de ce nom étrange de T'o-lie que Nāgasena aurait reçu à sa naissance, ils racontent ainsi la naissance de Ménandre : «L'homme qui, dans une naissance antérieure, avait formulé le désir d'être roi, naquit au bord de la mer (*hai-pien*) comme prince héritier d'un royaume. Le père et la mère appelèrent leur fils Mi-lan.»

de vue comme de l'autre, une étude provisoire, qui appelle les vérifications et sans doute parfois les rectifications. Mais, dès à présent, certaines conclusions se dégagent. Les transcriptions du *Milindapañha* chinois sont nettement des transcriptions archaïques, d'un type qui a chance de se relier aux transcriptions des écoles parthe et indo-scythe, et d'être antérieures par suite à l'école de Kumarajiva (circa 400 A. D.). L'original dont se sont servis les traducteurs chinois conservait, pour des noms aussi caractéristiques que ceux de Ménandre et d'Alexandrie, des formes plus voisines des originaux helléniques que le Milinda et l'Alasanda du texte pâli. Enfin, sans que mon impression de sinologue doive ajouter beaucoup à une opinion que des indianistes comme MM. Senart et Barth ont déjà formulée et que M. Winternitz partage entièrement, je dois dire qu'après avoir lu les textes chinois et la traduction de M. Rhys Davids, il me semble certain que le *Milindapañha* primitif s'arrêtait là où les versions chinoises le terminent, c'est-à-dire à la page 136 du tome I de la traduction de M. Rhys Davids, là où la version pâlie contient cette mention si caractéristique : « Here ends the answering of the problems of the questions of Milinda[1]. »

[1] Je voudrais soumettre aux indianistes une dernière question. En un passage du *Milindapañha*, il est fait mention de « catujātiyagandho », « parfum de quatre produits ». M. Rhys Davids a introduit dans sa traduction (t. II, p. 256) « costly perfume (of saffron and of jasmine and the Turkish incense and the Greek) » disant en note que telle est la composition usuelle du « parfum de quatre produits » et que l'auteur ne doit pas en avoir une autre en vue. Ce que M. Rhys Davids rend par « encens turc » et « encens grec » est (non pas ici où il n'y a pas de détails de composition, mais dans d'autres textes) *tarukkha* (sanscrit *turuska*) et *yavana*. Mais il paraît difficile, si *turuṣka* représente bien ici le nom des Turcs, que ce nom ait pu être connu dans l'Inde avant le milieu du VIe siècle; *turuṣka*, au sens de parfum, serait-il vraiment plus ancien? Le nom de *turuṣkam* (*sic*), pour un parfum, a passé dans les textes chinois, mais il est encore difficile de dire dans quelle mesure ce produit a été confondu par les Chinois avec le *storax* (cf. *T'oung Pao*, 1912, p. 478). A un autre point de vue, j'ajouterai que la forme *tarukkha* adoptée (au lieu de *turukkha*) par M. Rhys

Davids pour l'équivalent pâli de *turuṣka* rend compte du nom de Tarok donné par les Birmans aux Chinois. On avait expliqué Tarok par «Turc» et j'avais douté de cette explication (cf. *B.E.F.E.-O.*, IV, 161). Je crois aujourd'hui qu'elle est juste, mais qu'il faut la prendre autrement. Si les Birmans appellent les Chinois Tarok, c'est sans doute parce que l'Asie centrale était le pays des Turuṣka, dont le nom revenait d'Inde en Birmanie sous la forme Tarukkha dans la littérature bouddhique. Ce n'est alors là qu'une application nouvelle de la méthode qui a transporté toute la géographie de l'Inde en Indochine.

LES DERNIERS JOURS

ET

LA MORT DU KHALIFE MEROUÂN II,

D'APRÈS

L'HISTOIRE DES PATRIARCHES D'ALEXANDRIE,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

Le nom du village où fut tué le khalife Merouân II, le dernier des Ommayades, est resté une énigme historique jusqu'à nos jours, malgré les efforts des savants les plus renommés. Comme je me crois bien certain d'avoir trouvé le mot de cette énigme historique, je me fais un devoir de porter à la connaissance des lecteurs du *Journal asiatique* les résultats de mon étude à ce sujet.

Avant de donner les raisons qui m'ont amené à identifier le nom du village du Fayoum où le dernier des khalifes ommayades trouva la mort, je vais exposer l'état de la question d'après Quatremère qui dit : « Les écrivains arabes ne sont pas bien d'accord sur l'endroit où fut tué le khalife Merouân, le dernier de la famille d'Ommaïah. Le diacre Jean, auteur contemporain, nous apprend que ce fut dans un lieu nommé *Dawtoun*[1]. Macrizy place sa mort à Bousir, de la province de Djizeh[2]. Cette assertion est confirmée par Aboul-

[1] Ms. arabe (Bibl. nationale) 139, p. 180. C'est le ms. de l'*Histoire des Patriarches* dont il sera question plus loin et qui est en cours de publication.

[2] Ms. arabe 673ᶜ, t. I, fol. 239. — C'est la ville appelée maintenant *Gizeh*, le *g* se prononçant dur.

Mahasen[1] et par Aboulféda, qui rapporte dans son histoire[2] que Merouân fut atteint par les troupes des Abbassides, dans une église de Bousir, ville du territoire de Fostat. Mais Aboulféda n'est pas ici d'accord avec lui-même : car, dans sa *Description de l'Égypte*, il assure que ce prince fut tué à Bousir-Kourides[3]. D'ailleurs, l'autre opinion ne peut se concilier avec le témoignage du diacre Jean, qui était sur les lieux, et qui nous apprend que Merouân, après être resté à Djizeh, prit la fuite, deux jours avant que les troupes des Abbassides traversassent le Nil. Donc, ce prince n'était plus sur le territoire de cette ville, au moment où il tomba entre les mains de ses ennemis. Enfin, El-Macine[4] et Abou-Selah[5], d'accord avec Ibn-Haukal, attestent expressément que Merouân fut pris et tué à Bousir-Kourides. Abou-Selah ajoute que ce fut dans un monastère sous l'invocation de saint Abiroum, le même qui, chez les écrivains coptes, porte le nom de ⲡⲓⲣⲱⲟⲩ *Pirôou*[6]. »

Ainsi, d'après Quatremère, et aussi d'après Marcel, dans son *Histoire de l'Égypte depuis la conquête arabe jusqu'à la domination française*[7], parue en 1848, Merouân II mourut à Abousir-Kourides. Quatremère, à propos de la ville d'Abousir dans la Basse-Égypte nommée *Abousir-Bana*, dit encore : « Aboulféda indique encore deux autres villes du nom de Bousir ; la première, qu'il désigne par le surnom de *Bousir-Kourides*, et qu'il place dans le Fayoum ; et la seconde, située dans le can-

(1) Ms. arabe 659, fol. 99.

(2) *Abulfedæ annales moslemici*, t. I, p. 486.

(3) *Descriptio Ægypti*, p. 12. — Toutes ces notes, et les deux qui vont suivre, sont de Quatremère.

(4) *Historia sarracena*, p. 96.

(5) Ms. arabe 138, fol. 92 v°. — Cet ouvrage a été publié par M. Ewetts.

(6) Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques de l'Égypte*, I, p. 112-113.

(7) Dans l'*Univers pittoresque*, de Didot, p. 41.

ton de Bousch. Mais cet article du géographe arabe me paraît avoir été rédigé avec beaucoup de négligence. En effet, Bousir du canton de Bousch, la même qui, sur la carte du général Reynier, est nommée Abouzir, est, si je ne me trompe, identique avec Bousir du Fayoum. Ibn Haukal, aussi bien qu'Aboul-féda, donne à cette ville le nom de *Bousir-Kourides*, ou, comme on lit dans le manuscrit, *Abousir-Kourides*. D'un autre côté, dans les dénombrements arabes[1], cette ville est désignée sous le nom de *Bousir-Defednou*. Abou Selah, dans son *Histoire des monastères d'Égypte*, l'appelle *Bousir-Bana*, ou *Bousir Wana*[2]. J'avais pensé d'abord qu'il y avait ici une transposition, et que ce nom devait se rapporter à Bousir de la Basse-Égypte. Mais dans les deux endroits où le même article se trouve répété, l'auteur atteste expressément que cette ville est située dans la partie méridionale de l'Égypte et fait partie de la province du Fayoum[3] . . . Aboul-féda, en distinguant mal à propos Bousir du Fayoum de Bousir du canton de Bousch, a négligé une ville du même nom, dont Ibn-Haukal fait une mention expresse. «A côté d'Aschmounein, dit ce géographe, est une ville appelée Bousir, où fut tué le khalife Merouân.» C'est la même à laquelle les deux dénombrements s'accordent à donner le nom de Bousir-Kourides[4], et qu'ils placent dans la province de Behnésa[5].»

Ainsi, d'après les paroles de Quatremère, qui adopte les données d'El-Macin, d'Abou-Saleh et d'Ibn-Haukal, le khalife Merouân II aurait été tué dans le village d'Abousir-Kourides, et ce village se trouve dans la province de Behnésa. Il y a chez les auteurs arabes cités et chez l'auteur français une

[1] Ms. arabe 693; Ms. Vatic. 267 (note de Quatremère).

[2] Ms. arabe 138, fol. 138, fol. 17 v°, 18 r°, 68 v°, 69 r°.

[3] Quatremère, *op. cit.*, p. 110.

[4] Ms. arabe 693; Ms. Vatic. 267.

[5] Quatremère, *op. cit.*, p. 112.

étrange série de confusions les plus incroyables. Aujourd'hui, après l'examen attentif des textes et la publication de ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, il est facile de mettre un peu d'ordre dans cette confusion. Il y a en Égypte six villages s'appelant Abousir, à savoir : 1° Abousîr ou Bousîr Banâ, ville du district de Samannoud, province de Gharbyeh; 2° Abousîr, dans le district de Bedreschîn et la moudirieh de Gizeh, non loin de Saqqarah; 3° Aboûsir-el-Malaq, dans le district de Zaouyet, province de Benisouef; 4° Un second village d'Aboûsir, dans le même district et la même province, habité seulement par des Bédouins, et qui est sans doute une partie du village précédent[1]; 5° Abousîr-el-Nakhlah, même district, ne comprenant qu'un tout petit nombre d'habitants, 97, et qui doit sans doute être le même que les deux précédents; 6° Abousîr-Defednou, dans la province de Fayoum et le district de Tobhar. D'après un géographe anonyme cité par Quatremère, il y en aurait eu un septième à quelques parasanges d'Esneh et portant le nom d'Abousîr du Saʿid[2]; mais ce village n'a laissé nulle trace dans la géographie actuelle de l'Égypte[3].

Ainsi, si l'on fait abstraction des villages répétés, il y avait en Égypte quatre Abousîr : Abousîr Banâ, Abousîr de Gizeh, aujourd'hui Abousîr-el-Sidr, Abousîr-el-Malaq et Abousîr-Defednou. Il n'est pas question d'Abousîr-Kourides; mais si l'on fait attention aux renseignements fournis par les géographes, on verra que ce village était le même que celui nommé présentement Abousîr-el-Malaq : il était situé dans le district de Bousch, remplacé aujourd'hui par celui de Zaouyet, et faisait partie de la province de Behnésa, aujourd'hui remplacée aussi

[1] Il n'est pas nommé dans la partie arabe du *Recensement général de l'Égypte*.

[2] Quatremère, *Mém. géogr. et hist. sur l'Égypte*, I, p. 112.

[3] E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 10-12.

par la province de Benisouef; par conséquent il ne peut s'agir que d'Abousîr-Malaq quand on parle d'Abousîr-Kourides. Lequel de ces quatre Abousîr est celui qui fut le témoin de la mort du khalife Merouân? C'est ce que va nous apprendre l'examen attentif des historiens qui ont rapporté le fait.

Lorsque le patriarche Mikhaïl monta sur le siège d'Alexandrie, il était le 46e de la liste des archevèques qui avaient gouverné l'Égypte religieuse. Son patriarcat fut fertile en événements politiques, et il eut, au dire de son biographe (un diacre nommé Jean, qui était quelque chose comme son secrétaire), beaucoup à souffrir du gouverneur de l'Égypte, ʿAbd-el-Malek, ibn Merouân el-Laschmy, puis du khalife Merouân lui-même, lorsqu'il fut parvenu en Égypte et à Fostat. Comme le récit que fait de ces événements le diacre Jean est rempli d'impossibilités, de faussetés manifestes, et qu'il est des plus embrouillés, je vais tâcher d'y mettre un peu d'ordre, car l'éditeur et le traducteur de l'*Histoire des Patriarches*, M. Ewetts, s'est borné à éditer et à traduire son texte, sans y ajouter une seule note et sans discuter les événements qui y sont rapportés.

Le patriarche Michel Ier, ou, comme disaient les coptes, Khaïl Ier, n'aurait été élu qu'après une assez longue vacance[1], sous le gouvernarat de Hafs ibn el-Oualîd, qui était gouverneur pour la seconde fois, car son destin devait le replacer trois fois à la tête de l'Égypte. C'était sous le khalifat d'El-Oualîd-ibn Yezîd qui nomma, après quelques mois, pour successeur au gouverneur Hafs ʿIsû, ibn abou ʿAtâ, et peu de temps après le khalife El-Oualîd fut tué par son cousin Yezîd ibn-el-Oualîd, qui nomma aussitôt pour gouverneur Hussein ibn ʿAtahya. C'est la première difficulté que le rédacteur de l'histoire de Mi-

[1] Et non pas après une vacance qui aurait duré plus de six ans, comme le dit Marcel en son *Histoire de l'Égypte moderne*, p. 38, dans l'*Univers pittoresque*, de Didot.

khaïl rencontre sur son chemin : on comprend, certes, qu'il n'ait pas su trouver la voie à suivre parmi une suite si rapide de gouverneurs, et qu'il ait résolu de couper au plus court en nommant d'abord ʿAtaḥya, et en ajoutant ensuite : « Mais, selon un autre exemplaire, le nom du gouverneur était ʿIsà, fils de ʿAtâ [1]. » Il paraît bien ainsi que le diacre Jean n'était guère au courant des événements dont il traitait. De même, avant cette époque, il connaît deux gouverneurs successifs de l'Égypte, dont l'un se nommait Obeid-Allah, et dont l'autre, El-Qasem, était le fils du précédent [2]; malheureusement les historiens arabes, et Wüstenfeld [3] qui les a résumés, ne les connaissent ni l'un ni l'autre, ce qui nous avertit de nous tenir sur nos gardes en poursuivant nos recherches. Il semblerait, d'après le récit de Jean, que ce gouverneur Hassân fût resté longtemps en Égypte, tandis que son séjour ne dépassa pas 16 jours et qu'au bout de ce peu de temps il fut forcé de retourner à Damas, après avoir échappé à la mort [4]. De même, il ne connaît pas la lutte de Hafs contre Handhala, qui fut repoussé de Fostât et de Gizeh, et il assure que Hafs fut brûlé vif par Hauthara, alors que ce gouverneur fut simplement décapité, après s'être rendu de lui-même et avoir en quelque sorte provoqué sa malheureuse destinée [5].

Ce sont là de légères erreurs au point de vue chrétien ou copte; mais si l'on considère l'histoire comme on doit la considérer, ce sont des erreurs graves, puisque l'histoire est le récit des événements qui se sont réellement produits dans la vie des hommes, et non de ceux qui auraient pu se produire et ne se sont pas produits. Pour le diacre Paul, il suffit qu'un gouver-

(1) *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, éd. Evetts, I, p. 369.

(2) *Ibid.*, p. 346.

(3) Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ægypten zur Zeit der Khalifen*, I, p. 46.

(4) *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 370.

(5) *Ibid.*, p. 371.

neur ait montré quelque respect pour le patriarche ou pour un évêque, et de suite il oublie les actes les plus cruels; quelques-uns de ces faits peuvent avoir été réels; d'autres au contraire ne sont que de la menue monnaie d'une politesse élémentaire, même chez les Arabes. L'enchaînement des faits lui échappe complètement; quant aux combinaisons politiques, il ne s'en est pas le moins du monde douté, sans parler de s'en être préoccupé. Ainsi, il dit bien que Hauthara, rappelé par Merouân II à la défense du khalifat contre ses ennemis, remit le pouvoir à ce même Hassân que nous avons vu plus haut, mais il ne dit pas que c'était simplement pour remplir l'intérim et que le successeur qui lui avait été donné arriva dans la ville de Fostat huit ou quinze jours seulement après le départ de Hauthara. Il parle du khalife Merouân comme «d'un homme, roi de ces Turks[1]», sans avoir l'air de soupçonner que c'était le khalife qui avait envoyé les derniers gouverneurs. C'est ainsi qu'il arrive à parler de 'Abd-el-Malek, fils de Mousa, qui fut nommé gouverneur de la vallée du Nil, et il fait précéder cette nomination de la phrase suivante : وقامت السلامة والهدوء بمصر خمس سنين[2] «et la paix et la prospérité durèrent en Égypte pendant cinq ans», oubliant qu'il vient de parler de la conversion forcée de 24,000 Coptes qui eut lieu sous le gouverneur El-Hafs, en 745, et qu'il n'est rendu qu'à l'année 749. Il n'a voulu parler que du gouvernement de Hauthara pendant le laps de temps qui va du 3 octobre 745 au 5 mars 749, c'est-à-dire environ trois ans et demi[3]. Le nouveau gouverneur ne trouva pas grâce devant Jean, le secrétaire-moine, et il faut dire que, si les événements se sont passés comme il va nous être ra-

[1] انسان يعرف بمروان ملك تلك الترك (*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 372, l. 3).

[2] *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 372, l. 9.

[3] *Ibid.*, I. p. 372.

conté, les malheureux Coptes qui vécurent alors furent à plaindre.

La première querelle entre le patriarche et le gouverneur eut lieu à l'occasion d'une église de Saint-Mîna, sise à Mariout, que réclamaient les Melkites sur les Jacobites. Le khalife Merouân imagina, dit Jean, de faire cesser à ce propos les discordes entre Melkites et Jacobites et leur ordonna à tous de comparaître par devant ʿAbd-el-Malek. Le patriarche des Melkites, nommé Cosmas, se soumit à ce commandement, et Mikhaïl s'y soumit de même, sans réfléchir, l'un et l'autre, que la dignité de leur conscience leur défendait de demander une sentence arbitrale à un juge qui ne les comprendrait ni l'un ni l'autre. L'affaire traîna en longueur: les deux archevêques comparurent devant un premier, puis devant un second arbitre, ayant soin de se faire précéder de mémoires où il était question de l'union des deux natures en une seule après l'Incarnation, de l'église de Saint-Mîna bâtie par Théophile et achevée par Timothée, accompagnant l'envoi de leurs mémoires de présents un peu plus tangibles; du moins le récit jacobite en accuse les Melkites, et les Jacobites eux-mêmes ne sont pas sans y penser, puisque l'un d'eux conseille au patriarche d'en envoyer au second arbitre, et que celui-ci se défend de penser à de tels moyens, quand il a le bon droit et la saine doctrine pour lui, etc. Il va sans dire qu'à l'issue de chaque conférence le gouverneur d'abord, les deux arbitres ensuite s'émerveillent de la science des Écritures dont a fait preuve le patriarche jacobite, tandis que le melkite se contentait d'écrire une lettre longue d'un empan, sur laquelle il n'y avait que deux mots d'écrits [1]. Cette dispute théologique finit par une sentence qui attribuait aux Jacobites la possession de l'église de Saint-Mîna, sans se prononcer sur la question de

[1] *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 375.

doctrine, quoique le diacre Jean ait soin d'écrire que le patriarche Cosmas se réclamait de Nestorius comme père spirituel, et laissait Cyrille d'Alexandrie aux seuls Jacobites[1]. Ce qui est le plus intéressant dans cette pauvre histoire, c'est que l'union faillit un moment se faire entre Melkites et Jacobites, qu'elle n'échoua que par le refus qu'on fit à un clerc d'Alexandrie de lui donner la promesse de le nommer évêque au premier siège vacant[2]. L'union échoua donc; les deux partis se querellèrent dans le palais du gouverneur qui dut les faire sortir de force, et le lendemain toute l'affaire était décidée dans le sens que je viens d'indiquer.

Tels furent les premiers rapports entre le gouverneur agissant au nom du khalife et le patriarche; ce ne devaient pas être les derniers. L'horizon politique s'assombrissait, l'étoile des Ommayades déclinait rapidement par suite des exécutions cruelles qu'avait commandées le khalife Merouân II, et la position de gouverneur en Égypte ne devait pas alors être une sinécure. ʿAbd-el-Malek devait fournir de l'argent à son maître qui voyait les provinces de ses États se détacher de lui l'une après l'autre; comme l'argent semble avoir été rare, il prit certaines mesures destinées à remplir le trésor du gouvernement, et voici, d'après le diacre Jean, ce qu'il imagina. Il fit réunir d'abord, puis arrêter ensuite tous les officiers de son armée et les fit emprisonner pendant sept jours, sans doute parce que des trahisons se fomentaient parmi eux; il fit de même pour tous les hauts employés de l'administration centrale, les magistrats des villes et ceux qui avaient hérité dernièrement de quelque grande propriété; puis il leur demanda de payer ce qu'ils devaient au fisc. Il s'adressa ensuite au patriarche Mikhaïl, le manda à Memphis et lui réclama les taxes auxquelles les églises d'Égypte étaient soumises. Comme le

[1] *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 379.
[2] *Ibid.*, p. 383.

patriarche se déclara dans l'impossibilité de payer, le gouverneur ordonna de l'emprisonner, de lui attacher une grosse bille de bois aux pieds et un fort collier de fer au cou; de même les quatre compagnons du patriarche furent traités avec une semblable rigueur et mis dans une chambre taillée dans le roc où il n'y avait pas de fenêtre, de sorte qu'il était impossible de voir le soleil. Ils y restèrent depuis le 11 du mois de Thot jusqu'au 12 du mois d'Épiphi, c'est-à-dire pendant 31 jours, en compagnie de plus de 300 hommes et d'un nombre beaucoup plus considérable de femmes. Pendant 17 jours, aucun des évêques — ils étaient trois — ne put changer de linge. Au bout de 17 jours, le gouverneur fit appeler le patriarche [1], lui représenta que pas une seule des églises d'Égypte ne payait d'impôts [2], alors qu'elles devaient toutes en payer. Sans doute, son argumentation fit impression sur le patriarche, car Mikhaïl pria le gouverneur de lui permettre de se rendre dans la Haute-Égypte, lui promettant de lui rapporter les sommes qu'on exigeait. Le gouverneur le lui permit; le patriarche fit le voyage et était de retour à Memphis le 21 du mois de Toubah suivant (janvier), le jour même où se produisit en Orient, par conséquent en Égypte, un terrible tremblement de terre qui détruisit environ 600 villes et villages, l'Égypte restant indemne, sauf la ville de Damiette, et à Memphis même il n'y avait eu que de la frayeur, car les portes et les murs des maisons, quoique déplacés par une première secousse, furent remis en leur place par une autre se-

[1] Ce récit est assez embrouillé, et je serais assez tenté de croire que les 17 jours dont il est ici question devaient partir du 12 d'Epiphi, ce qui ferait alors que l'entrevue aurait eu lieu le 29 de ce mois, c'est-à-dire vers la fin d'octobre.

[2] S'il ne s'agissait que des églises proprement dites, il serait assez difficile de justifier les prétentions du gouverneur; mais chaque église avait des propriétés et était desservie par un certain nombre de clercs tenus à la capitation. C'est la querelle des immunités ecclésiastiques qui paraît déjà.

cousse deux heures après la première. Mikhaïl remit alors au gouverneur les sommes qu'il lui rapportait et recouvra ainsi sa liberté [1].

Les rapports entre le gouverneur et le patriarche ainsi détendus se tendirent à nouveau dans une affaire purement politique. Les habitants de la Haute et de la Basse-Nubie n'étaient pas d'accord entre eux; leurs principicules se tuaient les uns les autres, faisaient et défaisaient leurs évêques, ou écrivaient au patriarche dont dépendaient leurs églises et ne lui obéissaient pas toujours. Pendant que Mikhaïl était en prison, des lettres partirent d'Égypte pour l'apprendre au *grand roi,* car c'est ainsi que le chef de ces principicules se faisait appeler, tout comme jadis les rois de Perse : il avait nom Cyriaque [2]. Sur le champ, le roi de Nubie envahit l'Égypte avec une grande armée où se trouvaient 100,000 cavaliers, avec 100,000 chevaux et 100,000 chameaux. Et l'auteur Jean a appris d'un témoin, qui l'avait vu de ses propres yeux, que les chevaux des Nubiens, gros comme des ânes, avaient l'habitude «de combattre avec leurs pieds de devant et leurs pieds de derrière, pendant que les cavaliers qui les montaient combattaient de dessus leur dos [3] ». Cette armée, cela ne surprendra personne, arriva bien vite près de Memphis, campa près d'un lac tou-

(1) *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 388-395.

(2) Le texte contient ici l'une de ces circonstances impossibles auxquelles les historiens orientaux ne nous ont que trop habitués. Oubliant qu'il vient de dire que les lettres arrivèrent à Cyriaque «pendant que le père abba Mikhaïl était en prison avec eux» وقت كون الاب انبا ميخائيل فى الحبس وتحب معه, il ajoute aussitôt après : وسمع عبد الملك فاخذه واعتقله «et l'apprit 'Abd-el-Malek, il le saisit et le mit en prison» (*Ibid.*, p. 398).

(3) فى عسكر عظيم [فيه مائة الف فارس بمائة الف فرس ومائة الف جمل ولقد شاهد من اخبرنا بعينه ان الخيل التى تحتهم كانت تقاتل بايديها وارجلها فى الحرب كما يقاتل فرسانها فوقها وكانوا خيلاً قصاراً مثل الحمير (*Ibid.*, p. 398, l. 3-5.

Une pareille armée supposait au moins 500,000 hommes d'invasion, et alors où auraient-ils passé et d'où seraient-ils venus?

jours nommé Birket-el-Habasch au moment où Jean écrivait, et se prépara à faire le siège de la ville. Préalablement, Cyriaque le *grand roi* avait dépêché un de ses officiers, qui portait le titre d'éparque, au gouverneur ʿAbd-el-Malek; mais le gouverneur avait saisi l'éparque et l'avait mis en prison. Cependant, voyant que les événements devenaient menaçants, ʿAbd-el-Malek, qui n'avait aucun moyen de lui résister, fut effrayé, relâcha l'éparque qui alla trouver le *grand roi,* lui représenta que le patriarche avait été bien traité par le gouverneur et envoyait sa bénédiction à l'armée nubienne, qui s'en retourna docilement d'où elle était venue[1].

Il est bien malheureux, pour la beauté de ce récit et les choses merveilleuses qu'il contient, que pas un historien arabe n'en ait eu connaissance, et cependant si un tel événement s'était produit, si une pareille armée, comprenant cent mille cavaliers, cent mille chevaux et cent mille chameaux — on est en droit de se demander si cette armée aurait trouvé de quoi se nourrir jusqu'à son arrivée en Égypte — était venue en un pareil moment assiéger Memphis, sans le moindre doute, au milieu des dissensions intestines qui agitaient alors l'empire musulman, elle aurait non seulement emporté Memphis, mais conquis l'Égypte et chassé les Arabes bien loin de l'Égypte, surtout avec des chevaux qui, sans nul souci des lois de la pesanteur ni de l'équilibre, combattaient des quatre pieds à la fois, pendant que leurs cavaliers n'en étaient pas le moins du monde gênés et pouvaient donner de bons coups de lance ou d'épée. Il faut bien le dire, pareille expédition n'eut jamais lieu que dans l'imagination du diacre Jean, et son récit n'est ni plus ni moins qu'une de ces œuvres d'édification où les prodiges les plus extraordinaires sont toujours mis au service de ce qu'on regarde comme la bonne cause. Il

[1] *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 398-399.

faut constater que l'auteur a bien pris toutes les précautions qu'il jugeait devoir être propres à appuyer son récit, allant jusqu'à citer le nom du lac près duquel campa l'armée des *Habasch* ou Éthiopiens; mais une pareille minutie de détails ne suffit pas, lorsque le fond du récit est invraisemblable et impossible.

Ce premier danger politique étant écarté, et il ne dut pas être difficile à détourner de Mikhaïl et de l'Égypte, puisqu'il n'exista jamais, un second, et bien réel celui-là, se présenta bientôt. Malgré que Mikhaïl est dit avoir guéri la fille du gouverneur et que le gouverneur ait conçu des sentiments plus justes et plus amicaux à l'égard des chrétiens et de leur chef, les événements dont l'Égypte fut bientôt le théâtre, dont elle était peut-être le théâtre dès lors, amenèrent bientôt entre le gouverneur et le patriarche de nouveaux froissements, qui pour ce dernier se traduisirent encore par la prison.

Il existait alors au nord-est de l'Égypte, une catégorie d'habitants menant un genre de vie tout spécial au milieu des côtes basses qui avoisinaient la mer et s'étendaient jusque dans l'intérieur du pays, à travers les trois provinces qui portent aujourd'hui les noms de Daqalyeh, Gharbyeh et Scharqyeh. La contrée était connue dans la langue classique sous le nom de Bucolies ou d'Éléarchie; elle portait, en égyptien, le nom de Baschmour ou de terre des Baschmourites. Habitués à vivre dans des marais infranchissables et à les parcourir librement, les gens de ce pays n'avaient que peu de relations avec le reste de l'Égypte; celles qu'ils entretenaient étaient des relations strictement nécessaires et ils gardaient sévèrement leur contrée contre toute intrusion étrangère, entr'ouvrant parfois seulement leurs limites pour recevoir à l'intérieur de leur pays des réfugiés de marque, comme on avait fait pour le roi Psammétik fuyant la colère des Perses et y bravant leurs poursuites. Ils parlaient, autant qu'on en peut juger, un langage dur, se livraient à la pêche et vivaient comme ils pouvaient. Ils s'étaient

convertis assez tard au christianisme et s'étaient alors attachés très intimement au patriarche d'Alexandrie qui les avait, semble-t-il, pris sous sa particulière protection. Très remuants, très durs à eux-mêmes et s'étant multipliés en très grand nombre, manquant le plus souvent de tout, ils étaient presque obligés de faire des incursions sur les propriétés de leurs voisins plus riches qu'ils n'étaient, et quand ils avaient pillé et pris tout ce qui leur convenait, ils retournaient vite dans leurs marécages jusqu'à la prochaine occasion. Très souvent on les voit en pleine révolte contre l'autorité reconnue, et cette autorité avait les plus grandes difficultés à les réduire, car, pour les réduire, il fallait les suivre dans leurs marais dont seuls ils connaissaient les chemins. C'est cette population, ou une partie seulement de cette population, qui se révolta contre le gouverneur ʿAbd-el-Malek très peu de temps avant la chute des khalifes ommayades.

Ils choisirent pour chef un certain Mînas ou Mîna, fils d'Apakyr, originaire de Schoubrâ, près de Sanbat; ils s'emparèrent de toute la contrée et refusèrent de payer les impôts demandés par ʿAbd-el-Malek. Celui-ci fit avancer des soldats contre eux; mais les soldats furent obligés de s'enfuir. Le gouverneur pensa alors à les faire attaquer par les lacs qui s'étendaient sur l'arrière-pays, il envoya une flotte avec des soldats; mais hommes et navires furent aussi réduits à la fuite après avoir perdu beaucoup de monde. C'est sur ces entrefaites que le khalife Merouân, obligé de fuir la Syrie où le sort des armes lui avait été contraire, arriva en Égypte; à son tour, après avoir écrit aux rebelles des promesses de pardon qu'ils refusèrent d'accepter, il envoya contre eux une grande armée de musulmans égyptiens et syriens. Les Baschmourites se fortifièrent dans leurs marécages, ils tracèrent des sentiers très étroits où ils marchaient facilement, mais où tout étranger au pays, pour peu qu'il s'écartât de la voie tracée, périssait infail-

liblement dans la vase : il fallait y marcher à la file indienne, et par conséquent le pays était très facile à défendre : un petit nombre d'hommes pouvaient arrêter une nombreuse armée. L'armée du khalife se contenta de garder les passages communiquant avec la terre ferme et d'attendre que la faim forçât les ennemis à s'aventurer dans la plaine. Le khalife avait raisonné juste; seulement il avait oublié un point. Les Baschmourites, pendant la nuit, par des chemins qu'eux seuls connaissaient, attaquaient l'armée régulière, renouvelaient leurs attaques le plus souvent qu'ils le pouvaient, et disparaissaient avant qu'on eût pu les poursuivre. Fatiguée de ces attaques incessantes d'un ennemi insaisissable, l'armée de Merouân prit le parti de se retirer, car de plus grands soucis préoccupaient son chef et il lui fallait se défendre contre d'autres envahisseurs plus redoutables qui venaient de Syrie pour lui ravir le khalifat et la vie.

L'Égypte, dans la compétition qui avait lieu pour le khalifat, était restée fidèle au gouverneur ʿAbd-el-Malek qu'avait nommé Merouân : aussi le gouverneur appela-t-il son maître dans la vallée du Nil et celui-ci s'y rendit. Il n'avait guère avec lui qu'environ huit mille soldats, et il était poursuivi par deux armées que le diacre Jean évalue : la première «à 60.000 cavaliers et 60 capitaines, la seconde à 40.000 cavaliers et 400 officiers». (Il ne pouvait compter que par 100.000 hommes.) Au rapport de notre auteur, Merouân songea à recruter à son service les Ismaélites, sans doute les Bédouins, des environs d'Alexandrie, mais en faisant assassiner leur chef que l'on nommait El-Arouad. Celui-ci, prévenu par l'un de ses amis, organisa la résistance; le khalife, l'ayant appris, envoya un corps de 500 hommes sous le commandement d'un certain Kaouzara, qui s'empara de la ville. Son premier soin fut d'en organiser le pillage et de faire arrêter le patriarche, de lui demander de l'argent et de le

faire mettre en prison, car le patriarche n'avait pas d'argent à donner ainsi. On le mit aux fers à nouveau et on lui citait l'exemple du patriarche des Melkites, Cosmas, qui avait été arrêté, qui avait trouvé une rançon, l'avait payée et avait été remis en liberté. «Fais de même, disait Kaouzara, et je te relâcherai.» Mais le patriarche Mikhaïl tint bon pendant neuf jours. Au bout de neuf jours, Kaouzara l'envoya chercher, lui saisit le bras, le jeta sur le visage et, comme il avait une corde à la main, il lui en donna deux cents coups sur la tête, de toutes ses forces; toutefois, comme le Christ était le soutien de Mikhaïl, le patriarche n'en souffrit aucun mal. Kaouzara, dépité, ordonna de couper la tête de Mikhaïl, et on traîna le malheureux au supplice. Il avait arrangé sa coiffure de manière à couvrir son visage et à découvrir son cou; l'exécuteur demanda par deux fois la permission de frapper, l'obtint et, selon la coutume musulmane, la demanda une troisième fois, lorsque Kaouzara se ravisa et se dit qu'il pouvait employer le patriarche au profit des intérêts de Merouàn. Aussi résolut-il de l'emmener avec lui à Rosette pour lui faire écrire une seconde lettre aux Baschmourites, une première n'ayant servi de rien, afin de les inviter à déposer les armes et à faire leur soumission.

En arrivant à Rosette, l'émir Kaouzara, car Jean lui donne ce titre, apprit que les Baschmourites s'étaient emparés de la ville, l'avaient pillée et brûlée : les ennemis étaient ainsi à portée. Voyant cela, il remit le patriarche aux soins d'un de ses officiers, avec mission de le conduire près de Merouàn. Le dimanche matin, 10 du mois d'Abìb, le patriarche et son escorte arrivèrent à la porte de l'église d'Aousim, à environ 15 kilomètres de Fostat, à vol d'oiseau. De là, il put voir les flammes de l'incendie qu'avait fait allumer le khalife dans les magasins «de coton, de paille hachée et de céréales», car ses ennemis étaient arrivés en Égypte, et il était pressé de leur

enlever tout moyen de ravitaillement. C'est dans la ville d'Aousim que le patriarche rencontra un compagnon dans l'évêque de cette ville, vieillard âgé qui résolut de ne plus l'abandonner, accompagné de son disciple Jean qui a écrit l'histoire du patriarche Mikhaïl [1].

Les ennemis de Merouân, que le texte appelle les habitants du Khorassan, n'étaient autres que les partisans d'Abou l-Abbas, qui aspirait à déposséder Merouân. Ils étaient arrivés à Péluse, étaient entrés en Égypte, et, le 18 Abîb au soir, ils étaient devant Memphis : ce jour-là même Merouân, vers le soir, fit brûler un fort, passa sur l'autre rive du fleuve et eut soin de retenir tous les bateaux. Les habitants de Memphis ou Fostat [2], fuyant devant l'incendie de la ville, l'avaient précédé, quand ils ne s'étaient pas noyés, et encombraient déjà la ville de Gizeh. Le patriarche et sa petite suite y étaient aussi arrivés, et pendant la nuit du 20 Abîb, le khalife fit mander Mikhaïl. Il était irrité par suite de ce que Kaouzara [3] lui avait dit du patriarche, et le pauvre Jean ne se peut rappeler sans trembler, dit-il, les scènes qui vont suivre. Tous ceux qui auraient dû se trouver aux côtés de leur chef s'étaient enfuis : il ne restait près de lui que l'évêque d'Aousim, Moyse, son disciple Jean, Mîna, archiprêtre de l'église de Saint-Serge, l'hégoumène Théodore et le diacre secrétaire du patriarche. Moyse prit le patriarche par le bras gauche et Jean par le bras droit. Ils arrivèrent ainsi près de la tente de Merouân.

A la porte de la tente, ils furent reçus par le porte-glaive, ou le bourreau, dont l'air était terrible : il les fit entrer suivant

[1] Jean était réellement le disciple de Moyse d'Aousim; s'il a écrit l'histoire du patriarche, c'est par suite d'un concours de circonstances peu ordinaires, et non parce qu'il était son secrétaire.

[2] Le nom de la capitale était ⲔⲎⲘⲈ : ce nom fut donné à diverses capitales qui succédèrent à Memphis, y compris le Caire, ⲔⲎⲘⲈ مصر.

[3] Il est appelé ici et plus loin Haoutarah.

l'ordre du khalife. « Lequel d'entre vous est le patriarche? » demanda Merouân. On le lui désigna et il commanda de le placer en face de lui, pendant qu'on écartait les membres de la suite et qu'on frappait Moyse en lui disant : « Donne-nous de l'argent », ignorant que le vieillard ne savait pas l'arabe. Cependant, sous les regards de la foule assemblée sur la rive orientale du Nil et qui n'épargnait pas les injures à son adresse, mais qui suivait avec grande attention ce qui se passait sur la rive occidentale[1], Merouân continua d'interroger Mikhaîl. « Tu es donc le patriarche d'Alexandrie? — Oui, je suis ton serviteur », répondit Mikhaïl, et si le diacre Jean le rapporte, c'est qu'il l'entendit, car il était tout près. « Dis-moi, ajouta Merouân, tu es donc le chef des ennemis de notre religion? » Le patriarche répondit : « Je ne suis point le chef de mauvaises gens, mais de bonnes gens; mon peuple ne fait point de mal, mais il a été ruiné par les troubles, si bien qu'un grand nombre ont dû mettre leurs enfants en vente. » Puis il ne dit plus rien. Merouân ordonna alors à ceux qui tenaient le patriarche de lui arracher la barbe, « quoiqu'il la portât entière, qu'elle fût belle et qu'elle flottât sur sa poitrine comme la barbe de Jacob-Israël »; on le fit en se contentant sans doute de la couper, puis on la jeta dans le fleuve, et Jean la vit emporter par le courant. C'était là l'un des traitements les plus ignominieux qu'on pût faire subir au malheureux. Il était alors midi et le soleil dardait ses rayons implacables, car on était vers la fin du mois de juin.

Merouân se leva alors pour monter à cheval[2] et commanda

[1] Les spectateurs durent être déçus, car le diacre Jean vient de nous dire que Merouân, le patriarche et sa suite étaient entrés sous la tente. On ne pouvait donc les voir. A chaque instant on se heurte à de semblables traits où fait défaut la certitude à laquelle nous sommes habitués dans les récits historiques.

[2] J'adopte la leçon des mss. B E G qui écrivent ركب au lieu de رحل. La suite montre, en effet, que le lendemain matin Merouân se trouve au même lieu.

qu'on gardât les prisonniers jusqu'au lendemain. Ils restèrent ainsi sur les bords du fleuve tout le reste du jour et sans doute toute la nuit qui suivit le jour.

Le lendemain matin, Merouân les trouva lorsqu'il sortit à cheval, et il donna l'ordre au terrible porte-glaive de les lui amener, en ayant soin de ne laisser entrer que l'archevêque. Cet officier voulut remplir sa mission, mais l'évêque Moyse déclara qu'il suivrait le patriarche partout où il irait. Jean, entendant son maître élever la voix, se hâta d'accourir pour expliquer aux Arabes ce que l'évêque disait; l'évêque continuait d'affirmer sa résolution sans que personne le comprît, et le porte-glaive irrité criait de toute sa force : « Il n'est pas permis de désobéir au maître, et tu ne veux rien entendre! » Ce disant, il brandissait un casse-tête de métal du poids de vingt livres et s'apprêtait à le lui décharger sur la tête sans que l'évêque fît un pas en arrière, lorsqu'un de ses compagnons s'interposa et ne lui permit pas d'assommer le vieillard. Sur ces entrefaites quelqu'un vint dire : « Laissez-les tous entrer, car le khalife les demande. » Lorsqu'ils furent entrés, ils virent Merouân assis sur le bord du fleuve et le patriarche debout devant lui : l'un et l'autre, assure le biographe, gardèrent la même position, sans que le khalife adressât une seule parole à son prisonnier, ce qui est invraisemblable au premier chef. De temps en temps, pour l'intimider, on faisait briller aux yeux de Mikhaïl des épées nues et d'autres armes de guerre. Puis Merouân remit les prisonniers, au nombre de 12, y compris le patriarche, aux mains de soldats, qui étaient trois pour un prisonnier.

Dès lors, il sembla s'occuper davantage de ce qui se passait sur la rive orientale du fleuve où l'armée de ses ennemis avait grossi et où l'on se préparait à tenter le passage. Il laissa le soin de s'occuper des prisonniers à un certain Yezîd qui, dans le doute où il était de ce qu'on déciderait en dernier lieu, se

mit à préparer ostensiblement différents instruments de torture, afin de ne pas être pris au dépourvu. Merouân, de son côté, avait résolu d'attaquer ses ennemis. Il envoya sur l'autre rive des barques mises préalablement à l'abri du feu grégeois, grâce à une substance qu'avait inventée l'un de ses partisans; les bateaux réussirent à traverser le fleuve et à brûler les bateaux que les partisans des Abbassides avaient réussi à se procurer; mais l'un de ces bateaux fut renversé par les adversaires de Merouân et ceux qui le montaient furent noyés ou faits prisonniers. Le khalife était alors dans une île que l'auteur nomme El-Nouzahât, النزهات, c'est-à-dire des jardins de plaisance[1] et vers quatre heures du soir il donna l'ordre à Yézîd, chargé des prisonniers, de les mener au nord de cette île. L'ordre fut exécuté sans douceur, «avec grande colère», dit le diacre Jean; ce que voyant, un fils du khalife ne put s'empêcher de pleurer et de dire à son père : «Réfléchis que nous sommes entourés d'ennemis, et que si les choses tournent contre nous, nous aurons à nous réfugier au pays des nègres qui sont les fils spirituels de ce vieillard; si tu le tues, ils nous tueront aussi.» Ce paroles ne furent certes pas prononcées; mais il est bien probable que de pareilles observations arrivèrent aux oreilles du khalife; il réfléchit et ordonna de reconduire les prisonniers à la prison d'où on les avait tirés. Ils étaient alors au nombre de onze. Les ordres du khalife étaient très sévères : on leur attacha à chacun aux pieds un bloc de fer pesant un *khoungour*[2], on les plaça dos à dos, l'un tourné vers l'Est et l'autre vers l'Ouest; on ferma sur eux une triple porte de bois qui ne laissait entrer ni air, ni lumière, si bien qu'ils souffrirent

[1] C'est bien le sens du mot النزهات, et comme c'est toujours la particularité de l'île nommée maintenant *Raoudah*, je crois bien, mais sans en être certain, qu'il s'agit de la même île, la seule qui existe d'ailleurs au Caire et qui ait les proportions nécessaires pour contenir des jardins de plaisance.

[2] Le mot خنكور désigne évidemment un poids très lourd.

beaucoup dans un espace si resserré, qu'ils pouvaient à peine se mouvoir, même pour manger[1].

Pendant ces allées et venues, les partisans d'Abbas avaient avancé leurs affaires. Grâce à des gens qui les connaissaient et qui leur servirent de guide, ils purent prendre leurs dispositions pour traverser le fleuve en plusieurs endroits guéables. Ils disposèrent leurs soldats en quatre corps dont l'un devait garder Memphis ou Fostat; l'autre garda Schatnouf et ses environs, c'est-à-dire l'endroit où le fleuve se scinde en plusieurs branches afin de former le Delta, et il devait s'opposer à toute tentative de traverser le Nil en aval; un autre était placé près d'un gué où l'eau était très basse, et le quatrième était seulement indiqué par le nom de son chef qui était Abou 'l-Hakem. Merouân l'ayant appris, il envoya son général Haoutarah pour empêcher le mouvement dont on le menaçait; mais les bateaux qui portaient ses soldats furent saisis par les partisans d'Abbas. On était ainsi arrivé au dernier jour d'Abib[2], et le dénouement approchait. Les prisonniers de Merouân, à cette date, avaient passé dix jours dans la position difficile dont il vient d'être question. Le 30 Abib donc, les chefs des Khorassaniens traversèrent le Nil, et il ne resta plus à Merouân que le parti de prendre la fuite.

Le premier corps qui traversa le fleuve fut celui commandé par Abou ʿAoun, l'un des deux généraux de l'armée d'Abbas. Des 8.000 hommes que lui opposa Merouân, dit Jean, il ne

[1] Pour comprendre ces détails géographiques et les appliquer à l'île de Raoudah, il faut savoir que cette île est située de telle sorte au milieu du fleuve qu'elle se trouve au nord de Gizeh qui, par conséquent, est au sud; pour ceux qui s'orientent en partant de l'île, il fallait donc traverser l'île tout entière.

[2] Cette date n'est pas dans le texte en ce passage, mais elle est supposée par le texte qui parle de dix jours passés en prison : or précisément l'archevêque avait été emprisonné le 20 Épiphi. Elle se trouve d'ailleurs plus loin et en ce passage dans une des rares variantes du texte.

lui resta plus, après le combat, que 400 soldats : tous les autres avaient été tués. Un autre corps de partisans de Merouân s'enfuit de Schatnouf à Aousim, mais en route ce corps tua son général et passa du côté de l'ennemi. Dans ces tristes conjonctures, Merouân passa sur le territoire de Gizeh, après avoir envoyé au nord de l'île des Jardins son fils cadet : ce jeune homme, à la tête de 400 hommes, trouva dans l'île des jarres d'huile minérale en quantité; il les fit verser dans le fleuve en y mettant le feu, après avoir eu soin de relâcher tous les prisonniers, sauf le patriarche et sa suite : Jean suppose qu'il avait le charitable dessein de les brûler vifs. Il songea aussi à brûler tous les bateaux de l'ennemi et les siens propres; il fut interrompu par le cri : « Voilà les ennemis qui arrivent ! » et s'enfuit sur-le-champ vers son père. Ce qui restait des habitants de l'île éteignirent le feu, et au coucher du soleil ils mirent le patriarche et ses compagnons en liberté, après les avoir délivrés de leurs fers. C'était le soir du samedi, et le dimanche qui suivait était le premier du mois du Mésoré.

Cette nuit-là même, l'avant-garde du corps d'armée commandée par Abou ʿAoun arriva de Schatnouf à Gizeh. Haoutarah, le général de Merouân, avait été fait prisonnier; il demanda, dit Jean, un sauf-conduit pour aller trouver le khalife; mais les ennemis de Merouân ne voulurent lui en accorder un que contre la promesse qu'il leur livrerait celui qu'ils appelaient « l'ennemi de Dieu ». Il arriva près du khalife en fuite, lui conseilla de descendre le fleuve sur des bateaux avec ses trésors, ses femmes et toute sa suite et de se réfugier au pays des Roumis, c'est-à-dire des Grecs. Le khalife l'écouta, puis lui dit : « Haoutarah, tu trahis ton maître ! » Ce disant, il tira son épée et d'un coup fit tomber la tête de celui qui lui donnait de perfides conseils. Les partisans d'Abbas, après être restés trois jours à Gizeh pour se concentrer, songèrent enfin à poursuivre le fugitif qui avait pris l'avance : il semble qu'ils

eussent été devancés par le commandant du quatrième corps qui, après un jour entier de poursuite, atteignit enfin Merouân dans le Fayoum et lui livra combat durant toute la nuit, du coucher du soleil à son lever le jour suivant. Merouân réussit encore à s'échapper et fut poursuivi jusqu'à la montagne d'Abah, à l'ouest de la ville de Cléopatra, « bâtie par Alexandre le Grand ». Suivant une prophétie qu'avait faite un moine stylite que Merouân fit ensuite brûler vif pour l'avoir faite, c'était là que devait se terminer la vie du khalife; mais Jean lui-même donne une preuve qu'il n'en fut pas ainsi, car il dit que ses ennemis firent Merouân prisonnier, le conduisirent à Daouatoun, le tuèrent et l'empalèrent la tête en bas, ce que n'avait pas prévu le stylite. Jean ajoute : « et nous fûmes témoins de cet événement[1] », ce qui est complètement faux, puisqu'il dit quelques lignes auparavant que le patriarche et ses compagnons étaient restés dans l'église de Saint-Pierre, à Gizeh[2].

Quoique ce récit, qui paraît si précis, renferme des détails impossibles, même inexacts, on ne peut nier cependant qu'il ne soit historique autant qu'un auteur copte a pu concevoir l'histoire. Il faut évidemment le dépouiller de tout le merveilleux dont on a voulu le parer, et retrancher tous les détails faux. Mais le corps même du récit me semble bien historique, quoique le dernier détail soit complètement faux, si l'on doit l'entendre comme nous l'entendons. Merouân est bien mort au village que le diacre Jean appelle Daouatoun, et ce village était bien dans le Fayoum. Mais, si l'on cherche ce village dans la liste des lieux de l'Egypte, on ne le trouvera

[1] Voici le texte : وصلبوا مروان منكسا بعد ان قتلوه لاهم اخذوه فى موضع يسمى داوتون ونحن نشاهده وقطعوا رأس وزيره (*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 441, l. 7-8).

[2] *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, I, p. 438-439, l. dernière et 1-2. Voici le texte : واخذونا نحن مضوا بنا الى مارى بطرس فى الجيزة وكان يمشى معنا قوع مؤمنون Tout le récit que je viens de faire a pour base le récit du diacre Jean dans l'ouvrage cité, depuis la page 418 jusqu'à la page 441

point, pas plus qu'on ne trouvera Cléopatra et Abah. Pourquoi? Tout simplement parce que ce village n'a jamais existé et que le nom est une corruption d'un mot à peu près semblable que les scribes ont mal lu. Le mot qui existait primitivement est *Defednou* دفدنوا, et je vais expliquer la genèse de cette faute que personne parmi les savants européens n'a soupçonnée depuis le XVIIe siècle où Renaudot l'avait admise.

Le mot que je transcris *Dâwouatoun*, ou *Dâouatoun*, est écrit en arabe داوتون. Le lecteur observera que, si l'on admet l'erreur d'un scribe ayant pris un ف pour un و (et il n'y a pas grande différence dans l'écriture cursive entre ces deux lettres, qui se font à peu de chose près de la même manière, sauf que l'une, le ف, est toujours reliée à la précédente lettre ou à la suivante, quand c'est possible, et que la seconde ne peut se relier qu'à la précédente comme dans فو, mais jamais à la suivante), les lettres qui composent le mot داوتون sont exactement les mêmes, ou plutôt sont faites des mêmes traits que celles du mot دفدنوا, seulement ils sont changés de place. Le د initial est le même; le و est mis pour le ف; le ت dans la prononciation égyptienne équivaut au د et échange avec cette dernière lettre fort souvent dans l'écriture; le dernier و se retrouve dans les deux mots, de même que le dernier éliph ا; Cette dernière lettre a été supprimée dans l'orthographe dont on se sert actuellement, car on écrit simplement دفدنو = *Defednou*[1], ce que S. de Sacy écrivait *Dafednou*[2], prononciation qui permet de comprendre la présence de l'éliph après le د. Nous nous trouverions donc en présence d'une corruption complète du mot دفدنوا, et cette corruption s'explique très bien après les observations que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs. D'ailleurs elles sont confirmées par le géographe Yakout

[1] *Recensement général de l'Égypte*, partie arabe, à ce mot.

[2] Sylvestre de Sacy, *'Abd-el-Latif*, p. 680.

qui dit que ce fut à Abousîr-Defedhou que fut tué le khalife Merouân.

Ces observations sont contredites, il est vrai, par tous les autres historiens ou géographes, qui placent la mort de Merouân au village d'Abousîr-Kourides, ainsi que je l'ai dit en commençant. Parmi ces auteurs, on a fait une place à part à l'arménien Abou Selah, comme on l'a nommé d'abord, ou Abou Saleh, comme on l'appelle aujourd'hui. Cet arménien a écrit une *Histoire des monastères et des églises de l'Égypte au XIIIe siècle:* elle est conservée au manuscrit arabe 138 ancien fonds de notre Bibliothèque nationale [1], et comme Abou Saleh se donne pour avoir visité tous les monastères et toutes les églises dont il parle, on lui a attribué la valeur d'un témoin oculaire. Que cet auteur ait visité certains des monastères d'Égypte, c'est ce qui est vraisemblable d'abord, vrai ensuite au moins pour un, celui de Nahià, près de Gizeh, ce qui ne dut pas lui coûter grand' peine. Le plus grand désordre règne dans la disposition de cet ouvrage; l'auteur commence un sujet, passe à un autre, et si l'on veut trouver la suite, il faut passer du folio 17 au folio 68, ou plutôt les mêmes choses sont répétées en ces deux endroits presqu'en termes semblables, comme l'éditeur de cet ouvrage, M. Evetts, le reconnaît lui-même [2]. D'ailleurs il semble bien que le but de l'auteur n'ait pas été de faire l'histoire et de donner la liste des monastères et des églises d'Égypte, comme de rassembler tous les renseignements intéressants sur l'Égypte d'abord, sur d'autres contrées ensuite, car il parle de l'Inde, de la Nubie, de l'Arabie, de l'Afrique, de l'Espagne, mélangeant les races et les pays avec la plus complète désinvolture, revenant à quelques pages de distance sur des pays dont il a déjà parlé.

[1] C'est le n° 307 du catalogue publié par M. Slane, tome I du *Catalogue des mss. arabes*, p. 84.

[2] *The Churches and Monasteries of Egypt*, XII.

Il me semble, d'après ce que je viens de dire, que l'on pourrait expliquer ainsi la genèse de son ouvrage. Abou Saleh n'a visité que les monastères des environs du Caire, sans que l'on puisse déterminer jusqu'à quel rayon il porta ses voyages; ce qu'on peut affirmer, je crois, c'est qu'il n'alla jamais en Haute-Égypte. Ses voyages les plus fréquents furent de se rendre de son habitation particulière au patriarcat du Caire et de puiser à pleines mains dans les archives de ce patriarcat pour le sujet qui l'occupait. Encore ce jugement n'est pas trop certain, car nous ne possédons sans doute pas l'œuvre authentique de cet auteur, mais seulement une copie exécutée au XIVe siècle, en 1338, comme cela résulte de la note que le copiste ajouta à son manuscrit et où il nous prévient que l'auteur n'eut pas le temps d'achever son œuvre, parce que cette œuvre était trop vaste [1]. La copie que nous possédons est dite d'abord avoir été faite sans addition ni soustraction au texte de l'auteur; puis, à la page suivante, qui est la dernière du volume, il avoue qu'il s'est efforcé de rendre plus concis les renseignements que lui fournissait l'auteur, mais qu'il s'est trouvé dans l'impuissance de mener à bien cette tâche [2]. Mais ce sont sans doute là des artifices de style auxquels il ne faut pas se laisser prendre; les scribes, encore aujourd'hui, se croient trop souvent les auteurs d'une œuvre parce qu'en la copiant ils ont changé quelques expressions, qu'ils l'ont mise en meilleur style, comme ils disent, et nous devons nous rappeler que c'était chose commune dans l'ancienne Égypte, où le seul fait d'avoir fait graver son nom sur un monument semblait donner à l'usurpateur un droit à se dire le fondateur de ce monument.

(1) *The Churches and Monasteries of Egypt*, p. 303.

(2) *Ibid.*, p. 304, et ١٢١ du texte, fol. 112 *b*. Voici les expressions dont il se sert : والعبد الحقير المسكين العاجز الناسخ نقل ما وجده في نسخة المنقول منها بغير زيادة ولا نقص, etc., c'est-à-dire : «Et l'esclave, le méprisable, le pauvre, le faible, le scribe, a transcrit ce qu'il a trouvé dans l'écriture sans y rien ajouter et sans y rien retrancher.»

Puisque nous connaissons maintenant dans quelles conditions fut faite l'œuvre d'Abou Saleh, voyons ce qu'il dit au sujet de la mort du khalife Merouân. Après avoir, dans un paragraphe qui est intitulé : « Diverses églises et monastères », parlé du monastère d'Aba noub près d'Eschmoun, de Samastô, de Boutig, de la ville d'El-Kaïs, d'Eschnîu, d'Akfahs, de Dalas, de Schenarô, de Taouah, de la ville d'El-Kaïs pour la seconde fois, de Delgah, du canton d'El-Kalandimoun près d'Antinoé, de celui d'Etledim, de celui de Schenarô pour la seconde fois, de la ville d'Ahnas, du district de Marâghât et de Qolosnâ, mélangeant les provinces les unes aux autres, il arrive à Bousîr-Kourides et dit : « En cette ville vivait un magicien, au service du Pharaon (et) nommé Bousîr, qui possédait des pouvoirs magiques. C'est là que Merouân, fils de Mohammed el Yaʿdy, le dernier des khalifes ommayades, fut tué. ʿAlîoun l'hérétique y fut tué aussi. En ce canton, il y a une église de la dame et pure Vierge Marie et un monastère appelé le monastère d'Abiroun, auquel se rendit Merouân « l'âne de guerre », dont il a déjà été parlé. Il était le dernier des khalifes ommayades, et il était poursuivi par les Khorassaniens, les sectateurs d'Es-Saffâh, l'Abbasside; il fut pris et crucifié la tête en bas, et l'on tua aussi son vizir[1]. » Le lecteur se rappellera sans doute que ce sont les paroles mêmes employées par le diacre Jean dans sa notice du patriarche Mikhaïl[2], et comme Jean décédait peu de temps après les événements, vers 770 environ, ce n'est pas lui qui a copié l'autre. Abou Saleh

[1] Voici le texte : بوصير قوريدس هذه البلدة كان بها كاهنا لفرعون اسمه بوصير وكان ساحر وبها قتل مروان ابن محمد الجعدى وهو اخر خلفاء بنى امية وبها قتل عليون المارق وبهذه الناحية بيعة السيدة العذرى الطاهرة مرتمريم ودير يعرف بدير ابيرون اليه وصل مروان حمار الحرب المقدم ذكره وهو اخر خلفاء بنى امية وتبعوه الخراسانيين اصحاب السفّاح العباسى فقبضوه وصلبوه منكسا وقتلوا وزيره. Les derniers mots sont textuellement ceux dont s'était servi Jean,

[2] Voir ci-dessus, p. 443.

n'avait sans doute jamais entendu parler d'Abousîr-Defednou, il avait lu par ailleurs ou il avait entendu dire dans les récits que le village d'Abousîr-Kourides, celui du magicien de Pharaon, était le nom de l'endroit où fut tué Merouân, peut-être même avait-il eu connaissance des ouvrages de certains auteurs arabes qui avaient enregistré ce fait historique comme ayant eu lieu à Abousîr-Kourides, et il l'a écrit, dédaignant le seul renseignement qui lui donnât le nom véritable du lieu où le fait s'était passé.

Pour moi, le nom du village ne saurait être douteux; il s'agit bien, dans la dénomination *Dâouatoun*, du village d'Abousîr-Defednou, quoique le mot soit corrompu. Ce n'est pas le seul d'ailleurs, car le nom de la ville Cléopatra est mis pour Cléopatri, sans doute, ou pour Cléopatrapolis, et le nom de la montagne d'Abah, qui selon la coutume égyptienne devait être celui d'un village (puisque tous les noms de montagne reproduisaient celui du village le plus voisin), ne s'est pas retrouvé dans la liste des villages d'Égypte. Ce n'est pas une raison péremptoire, sans doute; mais je croirais volontiers qu'il y a là une erreur dans l'orthographe du nom. Et d'ailleurs nous savons que le diacre Jean n'était pas sur les lieux au moment où le khalife fut tué; il a donc pu se tromper de lui-même ou être induit en erreur par un informateur, sans compter que les scribes venus après lui ont pu se tromper aussi à qui mieux mieux, quoique la copie de l'*Histoire des Patriarches*, aussi bien les manuscrits consultés par M. Evetts que celui qui est en ma possession, n'accusent qu'un très petit nombre de variantes ou de fautes.

Tel est selon moi le mot de cette énigme historique, et les moindres circonstances géographiques répondent bien à ce que les lieux exigent encore aujourd'hui, tandis que l'on ne comprendrait pas comment Merouân, pressé de fuir ses ennemis, se serait enfui dans la vallée du Nil, où les habitants

pouvaient l'arrêter quand bon leur eût semblé, tandis qu'on comprend très bien qu'il ait voulu se jeter dans le désert pour échapper à ceux qui le poursuivaient, et il y était presque arrivé quand il fut rejoint. Il resterait encore certains points à expliquer : comment, par exemple, les chevaux purent fournir une si longue course d'un trait et les hommes combattre toute la nuit suivante, venant de recommencer encore la fuite et la poursuite; mais il s'agit de chevaux arabes et de combattants qui ne savaient pas ce que c'est que la fatigue, et dès lors tout est compréhensible.

J'arrêterai donc ici ce récit, après avoir fait la triste réflexion que les Arabes de la fin de la Ire dynastie ne ressemblaient guère à ceux qui les premiers avaient conquis l'Égypte : ceux-ci avaient été des gens sages, prudents autant que braves; les autres n'étaient plus que des hommes féroces, altérés de sang, parce que l'amour des richesses et des plaisirs qu'elles apportent et de la licence qu'elles permettent les avait corrompus : la vie humaine n'avait aucun prix à leurs yeux et ils en étaient restés au même point de civilisation que leurs aïeux : il allait leur falloir encore beaucoup de temps pour se parer d'une sorte de vernis de civilisation extérieure, et ce fut en grande partie l'Égypte qui fut le théâtre de leurs haines, de leurs combats, de leurs atrocités, car pendant plus de dix siècles elle allait devenir l'enjeu des combats et de la conquête toujours renouvelée. Finalement ce fut elle qui sortit victorieuse de la lutte : elle, conquise tant de fois, conquit toujours ses conquérants par la vertu de la puissance civilisatrice qui était en elle.

COMPTES RENDUS.

H. Lammens, S. J. *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire.* Vol. I : *Le climat. Les Bédouins.* — Rome, Institut biblique pontifical, 1914 : 1 vol. grand in-8°, XXIII-371 pages.

Depuis que le R. P. Lammens a été rappelé de Beyrouth pour enseigner à l'Institut biblique pontifical de Rome, le savant historien n'a pas perdu son temps : il nous donne aujourd'hui le texte des leçons publiques professées au printemps de l'année dernière, tout en nous promettant une série de publications qui nous mènera petit à petit «jusqu'au lendemain de la mort de Mahomet» et rejoindra par là les études sur le Triumvirat qui ont commencé la série des recherches réservées, non plus aux Oméyyades, mais à l'histoire des premiers temps de l'Islamisme. Le présent volume se compose de deux parties bien distinctes : la géographie du Hedjaz, et une étude sur les mœurs des Bédouins. Le tout est puisé dans la littérature arabe, et suppose un labeur considérable, des lectures longtemps poursuivies.

Après avoir étudié ce qu'on a entendu successivement par le vocable de Hedjaz, l'auteur s'arrête à la définition qu'il adoptera : il y englobe toute l'Arabie occidentale, à l'exception du Yémen. Le climat excessif pendant l'été, pénible pendant l'hiver, de cette province, le régime des eaux et des pluies, les *ghadîr* ou mares stagnantes, les puits et la qualité de leurs eaux, le retour du printemps marqué par l'irruption de torrents et l'inondation qui s'ensuit, les territoires réservés (*himâ*) des sanctuaires, les domaines et exploitations agricoles des Compagnons du prophète, nous sont exposés en détail avec une foule de citations poétiques qui viennent confirmer les dires des historiens et des voyageurs. La question de savoir si le climat de l'Arabie a changé occupe soixante-dix pages (113-182). On connaît la théorie de H. Winckler, rajeunie récemment par le prince Caetani : le dessèchement progressif de la surface de la terre obligeant les populations à des migrations. Le P. Lammens fait voir ce que cette théorie a de peu satisfaisant : d'ailleurs les plus anciens témoignages historiques nous représentent bien une Arabie telle qu'elle est actuellement. Le mirage d'une Arabie heureuse provient de la stupéfaction du Bédouin contemplant les restes des anciennes civilisations, soit au Yémen, soit sur la route commerciale entre la Syrie

et la côte de l'océan Indien, et aimant à reconstituer, par l'imagination de ses poètes, un âge d'or préhistorique.

L'étude sur les Bédouins est fort instructive. Elle vient s'ajouter aux renseignements que nous a fournis le P. Jaussen sur les nomades de la région de Moab : elle est le résumé de tout ce que l'ancienne littérature peut nous fournir sur le caractère et les mœurs des Arabes scénites : elle complète heureusement le volume de M. G. Jacob sur la vie des anciens Bédouins. Les recherches sur le rôle du *Sayyid* (cheïkh de la tribu) sont particulièrement intéressantes et confirment ce qu'on nous avait appris par ailleurs sur ce sujet.

Quelques passages ont attiré plus spécialement notre attention. P. 9, la comparaison entre l'Arabie et l'Europe occidentale, deux presqu'îles, est superficielle : elles comptent «presque autant de races et d'idiomes différents». Nous savons peu de chose des races qui ont peuplé l'Europe avant les grandes migrations, et nous ignorons tout de celles qui se sont établies en Arabie : nous touchons là au domaine obscur de la préhistoire. — P. 31. Malgré la forme Doū'š-Šarā, attestée par les auteurs arabes, la forme *Δουσαρης* דושרא du nom du dieu de Pétra montre qu'il serait préférable de lire sans l'article.

P. 35, dans le vers cité, lire لم يَكَّنِ au lieu de لم يَكُنِ (mètre *ṭawīl*). — P. 44. «Il [Mahomet] avait l'antisémitisme féroce.» Cette transposition d'une expression inventée au XIXe siècle produit un effet comique : des Sémites adversaires les uns des autres peuvent être des frères ennemis, mais des antisémites ! — P. 65, note, et p. 66, note 3, à propos des plantes à piquants *'idāh*, ce qui en est dit aurait gagné à être réuni en une seule note, au lieu d'être disséminé en deux qui semblent s'ignorer mutuellement. — P. 91. Le commencement du premier vers cité doit être rétabli ainsi : دَعِ آبْنَ سُرَيْعٍ (mètre *ṭawīl*) ; de même, p. 108, au commencement du deuxième vers : صَبَرْنَا.

P. 117. La note 2, sur le lézard comestible, est bien insuffisante et aurait gagné à être complétée au moyen du *J. A.*, X^e série, t. XII, p. 450, note 1. — P. 138, note 1. «Ravages de la vérole avant l'islam.» Lire : petite vérole ou variole. — P. 140. Introduction du cheval en Arabie : «De combien a-t-elle précédé l'hégire ? Nous l'ignorons.» C'est dans la seconde moitié du IVe siècle de l'ère chrétienne que l'on cite pour la première fois la cavalerie sarrasine ; l'on voit apparaître les chevaux chez les Thamoûd, Arabes du Nord (G. JACOB, *Altarab. Beduinenleben*, p. 73). Son existence dans le désert à cette époque est prouvée par les croquis accompagnant les inscriptions du Çafâ (*graffiti* représentant la chasse au lion, attaqué simultanément par des cavaliers portant la lance et des

piétons munis d'arcs et de boucliers; cf. R. Dussaud, *Arabes en Syrie avant l'islam*, p. 23, 113, 114; *Bulletin et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1903, p. 560–563).

P. 155, note 5. «Obsessions des Mohâdjirs et des Ansârs, créanciers des Juifs et convoitant leurs riches domaines.» A quel titre les Compagnons du prophète étaient-ils les créanciers des Juifs de Médine? Faut-il lire «débiteurs»? Comparer la page suivante, ligne 9. — P. 156. Mahomet «commença contre eux [les Juifs] une campagne de presse.» Ce devait être fort difficile, dix siècles avant Théophraste Renaudot. L'auteur aime cette expression, qui revient p. 271: ici c'est le Corân qui est comparé à un journal. Si un imprudent disait que le sermon sur la montagne est un discours électoral, ne risquerait-il pas d'être traité, à tout le moins, d'irrévérencieux?

P. 148, note 4, بخاريّة est traduit par «gendarmerie». C'est exact dans ce cas, mais le lecteur eût aimé qu'on lui précisât la sémantique de ce mot. Il aurait fallu lui expliquer que c'est 'Obéïd-allah, le fils de Ziyâd (non pas Ziyâd ben Abihi lui-même, comme le prétend par erreur le *Tâdj el-'Aroûs*, t. III, p. 32), qui, nommé gouverneur du Khorasan par Mo'âwiya après la mort de son père en 53 hég., transporta à Baçra un certain nombre d'habitants de Bokhara et y fit construire un quartier appelé la *Sikka* des Bokhariotes (Yâqoût, *Geogr. Lex.*, t. I, p. 522), qu'on recruta parmi eux un corps de gendarmes (Ibn-Qotéïba, *'Oyoûn*, p. 164), et que cette appellation a été reprise au Maroc par le sultan Isma'îl pour désigner sa garde nègre, supposée placée par l'étymologie populaire sous l'invocation du fameux El-Bokhârî, l'auteur du *Çahîh* (G. Maura, *La question du Maroc*, traduit par Blanchard de Farges, p. 165).

P. 172, avant-dernière ligne, lire حتّى المُرقال. — P. 194, note 2, et p. 205, l. 6, «Amroulqaïs» ne correspond ni à l'orthographe savante et pédantesque Imru'ul-Qaïs, ni à Mar al-qaïs qui est peut-être le vrai nom du poète errant. — P. 210, note 2. Les chefs qualifiés de *dhoû't-tâdj* «homme à la mitre» sont ceux qui se reconnaissaient vassaux du Châh de Perse et recevaient son investiture. La mitre que portaient les Grands Rois s'opposait au diadème إكليل des empereurs romains d'Orient. Même remarque pour la note 8 de la page 245. — P. 215, dernière ligne, lire سَلُوقِيّ pour le mètre. — P. 228. «Le minbar ou tribune, transformé en chaire de prédicateur.» L'Orient ne connaît point la tribune aux harangues. — P. 235, l. 3, lire يَتَبَدَّدَا au lieu de يَبَدَّدَا qui ne cadre pas avec le mètre. La traduction (p. 234) renferme un contre-

sens : «Avant que ma réputation ne vienne à faire naufrage!» Comprenez : «Avant que ma fortune ne soit dispersée!»

P. 240, note 3. «L'Israélite Samau'al.» La publication du diwan de Samau'al par le P. L. Chéïkho a montré que le seigneur de Téïmâ était chrétien (*J. A.*, Xe sér., t. XIV, 1909, p. 173). — P. 247, note 3, lire يُبكُون (mètre *wâfir*). — P. 270. Hasan, fils d''Alî, s'était marié sept cents fois (cf. p. 281, note 3). Cela n'a pas nui à sa réputation de sainteté, ce qui a l'air de provoquer l'étonnement de l'auteur. La sainteté musulmane n'a aucun rapport avec l'idéal chrétien; mais le chiffre donné est un nombre rond sans valeur; il est emprunté tout simplement à la Bible (I *Rois*, xi, 3), c'est celui des femmes légitimes de Salomon נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת.

P. 300, note 2. L'esclave copte envoyée en présent par le Moqauqis à Mahomet, et qui fut mère d'Ibrahîm, ne s'appelait pas Mariam, mais Mâriya. — P. 308, ligne 7, lire عصفور au lieu de عصعور (faute typographique). — P. 365. Aux *Addenda*, dans la phrase d''Abd-el-Qâdir el-Gilânî انت انسان عين الوجود empruntée à M. Massignon, *Kitâb aṭ-Ṭawâsîn*, p. 182, *insân* désigne la pupille de l'œil : «Tu es la pupille de l'œil (= ipséité) de l'existence.» Traduire ce passage par «Homme-Type de l'essence de l'existence», comme l'a fait M. Massignon, est inexact; il y a jeu de mots entre deux significations du mot *'aïn* : «œil» et «ipséité».

Cl. Huart.

تاريخ آداب اللغة العربيّة Tarîkh âdâb el-loghat el-'arabiyya (*Histoire de la littérature arabe*), par Djurdjî Zaidân, rédacteur en chef de la revue *El-Hilâl*, vol. III. — Imprimerie du *Hilâl*, Feggâla (Le Caire), 1913; 1 vol. in-8°, 340 pages.

Le nom de M. Georges Zaïdân est bien connu des orientalistes qui ont pu apprécier à leur valeur des travaux tels que son histoire moderne de l'Égypte (*Târikh Miçr el-hadîth*) qui commence avec la conquête d''Amr ben el-'Âç, sa philosophie de la langue arabe (*El-Filsafat el-loghawiyya*), son histoire de la même langue, et surtout son histoire de la civilisation musulmane dont un volume a été traduit en anglais par M. Margoliouth. Son inlassable activité vient de nous donner le troisième volume de son *Histoire de la littérature arabe* (qui en comptera quatre) : le premier avait paru en 1911, le second l'année suivante. Celui-ci comprend la période qui s'étend depuis l'occupation de Bagdad par les Seldjouqides en 447-1055 jusqu'à l'entrée des Français en Égypte (1213-1798).

près de huit cents ans de production littéraire; c'est l'ère des grands dictionnaires, des énormes recueils, des vastes encyclopédies موسوعات. Nous ajouterons : c'est l'époque où l'arabe est devenu le véhicule général de la pensée chez tous les peuples musulmans: naturellement les Arabes (les peuples chez qui l'arabe était ou est devenu langue maternelle) écrivent toujours dans leur langue, mais les Turcs et les Persans se sont mis à leur école et ont apporté, à la constitution de cette littérature, leur mentalité particulière.

L'ouvrage est divisé, comme dans le second volume, d'abord en grandes périodes historiques, celles-ci en genres, et les genres en subdivisions géographiques. C'est ainsi que le quatrième siècle des Abbassides renferme la poésie (Égypte, Syrie, 'Irâq et Mésopotamie, la Perse, l'Espagne musulmane, le Maghreb, la péninsule arabique), les sciences philologiques (même division, plus le Yémen), l'histoire (biographies particulières et générales, annales des pays et des villes, histoire générale), la géographie et les voyages, les sciences musulmanes ou coraniques, les sciences introduites ou acclimatées, *dakhîla* (philosophie, médecine, physique, mathématiques), la politique et l'administration. Après, viennent la période mongole et la période ottomane, avec les mêmes divisions à peu près.

Un certain nombre d'ouvrages rares sont signalés d'après les bibliothèques et les collections particulières qui ont été accessibles à M. Georges Zaïdân, comme celle d'Aḥmed-bey Téïmoûr, qui l'a autorisé à y travailler : c'est une des plus riches bibliothèques de l'Orient, dont il sera plus amplement traité dans le quatrième volume. A côté d'elle, on peut citer le catalogue de manuscrits rares des bibliothèques de Constantinople dressé par le chéïkh Ṭâher l'Algérien. Enfin, c'est à la bibliothèque khédiviale du Caire que l'auteur a trouvé les plus grandes facilités pour profiter des merveilles de ce riche dépôt.

Il y a plusieurs illustrations dans ce volume: c'est d'abord une vignette de la page 10 qui est censée donner le portrait d'Houlagou. Nulle indication de provenance: mais, si l'on remarque que le petit-fils de Tchinggiz-khan porte le turban des Çafawis et le khaftan à brandebourgs des sultans ottomans, il sera aisé d'en faire remonter l'origine à l'une de ces nombreuses publications qui, à partir du XVIIe siècle, ont commencé à renseigner le public d'Europe sur les affaires d'Orient. Viennent ensuite la reproduction (p. 39) d'une miniature de la huitième *Séance* de Ḥarîrî d'après le manuscrit du British Museum (l'auteur connaît l'existence du manuscrit Schefer à la Bibliothèque nationale, p. 267, mais ne le cite pas ici), d'une carte (en français) tirée de la

géographie d'Édrîsî (p. 86), du portrait de Boabdil (p. 111), d'une vue cavalière de l'Escurial (p. 114), du plan du camp musulman au VIII[e] siècle de l'hégire, publié par Wüstenfeld d'après le manuscrit de Gotha (p. 256), d'un dessin moderne, emprunté à quelque ouvrage destiné aux écoles, représentant l'assaut d'une forteresse au moyen d'une machine de guerre (p. 257), d'un monument himyarite bien connu (p. 262), de quatre figures du conseil des Cadis à Grenade, reproduites d'après l'Alhambra (p. 264), de l'anatomie de l'œil humain d'après le *Terkîb el-aïn* de Honéïn ben Ishaq (manuscrit de la bibliothèque d'Ahmed-bey Téïmoûr, p. 266), d'une armée arabe en marche d'après le manuscrit de la collection Schlumberger (p. 297), d'une séance à la cour mongole d'après un manuscrit de l'Histoire de Rachîd-eddîn (p. 268), et du manteau de Boabdil (p. 269).

Comme vulgarisateur, M. Georges Zaïdân a rendu et rendra encore d'immenses services à ses compatriotes (je prends ce mot dans le sens d'*ὁμόγλωσσοι*) : il leur apprend la précision des références et la notation de renvois exacts. Toutefois, il ne donne pas toujours les noms des auteurs de traductions en langues européennes : c'est que l'alphabet arabe se prête si peu à la transcription de ces noms *barbares!* L'imprécision reprend parfois le dessus, comme dans cette indication de la page 17, à propos de l'ode célèbre d'Et-Tantarânî : ونشرت في بعض كتب الادب «Elle a été publiée dans certains livres de littérature.» Si je ne le savais pas, j'aimerais qu'on me dît où on la trouve. Si l'auteur avait jeté les yeux sur les deux éditions de Paris des *Séances* de Harîrî (S. de Sacy, 1822, en *un* volume; Reinaud et J. Derenbourg, 1847), il n'aurait pas écrit que le texte en était accompagné d'un «commentaire en français» (p. 38).

Ce n'est pas aux Arabes seuls que s'adresse l'ouvrage dont M. G. Zaïdân vient de publier le troisième volume : les orientalistes d'Europe pourront y puiser maint détail pour compléter les renseignements qu'ils tirent d'autre part.

Cl. Huart.

M. Maurice Delafosse. *Chroniques du Foûta sénégalais*, traduites de deux manuscrits arabes inédits de Siré-Abbas-Soh, et accompagnées de notes, documents et commentaires, d'un glossaire et de cartes (collection de la *Revue du Monde Musulman*). — Paris, Leroux, 1913; 1 vol. in-8°, 328 pages.

La race des *nassâb* n'est pas encore éteinte : en voici un des plus authentiques, seulement il est noir, et de bon teint. Généalogiste réputé,

Siré-Abbâs-Soh, originaire du village de Dyâba, dans le Foûta sénégalais, a utilisé ses connaissances spéciales en rédigeant deux manuscrits arabes qui, venus à M. M. Delafosse par deux voies distinctes, ont été par lui fondus en un seul récit. Le généalogiste devenu historien a utilisé «les traditions historiques qui se conservent oralement parmi les grandes familles du Foûta» (p. 9), et surtout le souvenir qu'il avait pu garder de la lecture d'une histoire du pays dont le texte est aujourd'hui perdu.

Les récits que nous devons ainsi à une rédaction quelque peu hâtive n'auront guère de valeur pour les périodes anciennes, remplies de vagues légendes, mais ils conservent leur intérêt pour la période contemporaine. L'auteur a, en effet, poussé la suite de ses annales jusqu'au moment de l'occupation du Foûta par la France. La période historique ne commence, comme le fait excellemment remarquer M. Delafosse, qu'avec l'établissement de la domination européenne dans le pays. La collaboration de M. Henri Gaden a été éminemment précieuse, car il a pu revoir sur les lieux mêmes, et sous la dictée du généalogiste, l'orthographe des noms peuls, parfois difficiles à reconnaître sous l'alphabet arabe complété qui sert à les transcrire.

Les documents annexes, qui s'étendent de la page 115 à la page 166, renferment un certain nombre de légendes étudiées à part, notamment celles qui se rapportent aux six migrations venues d'Égypte et qui ont peuplé la Sénégambie, une monographie du Guidimaka par M. Colombani, administrateur des colonies, des renseignements sur le Foûta et des tableaux généalogiques. Un tableau chronologique de l'histoire du Foûta sénégalais avec commentaires (p. 167) et un glossaire très complet (p. 187) complètent utilement cet ouvrage, qui contribuera singulièrement à l'exploration scientifique de l'Afrique occidentale française.

On ne saurait trop louer la réserve avec laquelle M. Delafosse a utilisé les documents qui lui étaient soumis. Sa profonde connaissance de ces régions a facilité son œuvre : elle est une excellente garantie pour le lecteur. Signalons en passant une légère méprise qui lui a échappé à la page 308 : il y a confusion entre le nom arabe du Sinaï طُور et celui de la montagne, près de la Mecque, où s'est caché Mahomet lors de son émigration à Médine, ثَوْر : il n'y a là aucune «ressemblance de nom».

Cl. Huart.

رسائل البلغاء, *Petits traités des auteurs éloquents*, publiés par Mohammed-Kurd-ʿAlì. 2e édition, considérablement augmentée. — Le Caire, imprimerie du *Dàr el-kotob el-ʿarabiyya el-kobrà* (grande librairie arabe), 1331-1913 : 1 vol. in-8°, 320 pages.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler aux lecteurs du *Journal* la publication de ce recueil d'opuscules classiques arabes (Xe série, t. XVII, 1911, p. 534). Ce volume a eu le plus vif succès, et les exemplaires en ont été vite enlevés par le public. Aussi l'éditeur a-t-il jugé à propos d'en donner une seconde édition à laquelle il a joint huit autres traités, déjà publiés par la revue *El-Moqtabas*, mais qui n'avaient pas encore été réunis en volume; ceux-ci forment la seconde partie de la deuxième édition, à compter de la page 176.

Ce sont : 1° la *Risâlat el-ʿAdhrà fì mawâzìn el-balâgha wa adawât el-kitâba*, d'Abou 'l-Yousr Ibràhìm ben Mohammed ben el-Modabbir, publiée d'après un ancien recueil de la bibliothèque du chéïkh Ṭàhir l'Algérien, par Moḥammed Kurd-ʿAlì, ainsi que 2° la *Risâla* d'Ibn el-Qàriḥ adressée à Abou 'l-ʿAlà el-Maʿarrì et à laquelle celui-ci avait répondu par la *Risâlat el-Ghofrân*, imprimée au Caire en 1321-1903; 3° le *Molqà 's-sabìl* d'Abou 'l-ʿAlà el-Maʿarrì, publié par Ḥasan Ḥosnì ʿAbd-el-Wahhâb le Tunisien, et précédé d'un parallèle entre El-Maʿarrì et Schopenhauer par l'éditeur; 4° les *Rasâ'ïl el-intiqàd* d'Ibn-Charaf el-Qaïrawânì, publiées par le même et précédées d'une introduction et d'une biographie de l'auteur; 5° le *Kitâb el-ʿArab*, ou réfutation des *Choʿoùbiyya*, par Ibn-Qotéïba, publié par le chéïkh Djémàl-eddìn el-Qàsimî, savant damasquin, qui en avait trouvé le manuscrit dans la bibliothèque de feu Châkir-Efendi Ḥamzâwì; 6° le traité écrit par Réchìd-ed-dìn Waṭwâṭ sur les conversations littéraires qu'il tint avec Ez-Zamakhcharì, publié par Aḥmed-bey Teïmoùr d'Égypte, ainsi que 7° l'extrait de la charte d'Ardéchìr (lu par erreur Azdéchìr) fils de Bàbek, le fondateur de la dynastie des Sàsànides, d'après un manuscrit de l'an 710 hégire; 8° le *Kitâb el-adab wè 'l-moroùʾa*, d'Ibn-Djanâḥ er-Rabîʿ, publié par le chéïkh Ṭâhir l'Algérien.

Ce *Florilegium*, composé de pièces inédites, s'adresse aux amateurs de la littérature arabe, qui y trouveront de beaux modèles de style correct, nerveux et dépourvu d'emphase.

Cl. Huart.

Fadl Allah Rashid ed-Din. *Djami el-tévarikh, Histoire générale du monde. Tarikh-i moubarek-i ghazani, Histoire des Mongols*, éditée par E. Blochet,

t. II, contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchinkkiz Khaghan (vol. XVIII de la *Gibb Memorial Series*). — Leyde et Londres, Brill et Luzac, 1911 : in-8°, 72-617 pages.

Après l'*Introduction à l'histoire des Mongols*, M. E. Blochet nous devait le texte même de la grande histoire de Rachîd-eddîn; il en a commencé la publication avec ce volume, qui comprend les règnes d'Ogotaï, de Tchoutchi, de Djaghataï, de Toulouï, de Kouyouk, de Mongké, de Koubilaï et de Témur (transcrit Tìmoûr), petit-fils du précédent. Des notes, excessivement copieuses, placées au bas des pages, forment plus de la moitié de l'ouvrage. Le mongol et le chinois y font bon ménage avec le turc oriental; mais, de la lecture, il résulte des impressions diverses. La première est que le turc a emprunté une grande partie de son vocabulaire au mongol; la réciproque peut être parfaitement vraie, car les Ouïgours ont pu, avec leur langue devenue véhiculaire en Asie centrale dès le haut moyen âge, influer sur l'état primitif du vocabulaire mongol; à défaut d'histoire des deux langues, c'est une étymologie prudente qui pourra nous éclairer sur cette délicate question des emprunts. La seconde, c'est qu'il semblerait qu'il n'a jamais existé de pionnier, du nom d'Étienne Quatremère, pour tailler des sentiers dans la forêt vierge de Rachîd-eddîn, car on ne voit son nom cité nulle part, même pour des mots dont il a déjà donné l'explication, comme *touzghou* (*Mongols*, p. 144, note 24), *moutchèlgè* (p. 260, note 84), etc. Un grand mérite de M. Blochet est d'avoir, par la comparaison avec les mots du vocabulaire, établi la lecture exacte des noms propres mongols défigurés par la représentation insuffisante que donne l'emploi de l'alphabet arabe et la négligence impardonnable des copistes: toutefois ses rapprochements ne sont pas toujours heureux : c'est ainsi qu'on devrait lire Nigoudar et non Takoudar, parce que nous avons affaire à un nombre ordinal qui signifie «premier». Voir cependant Mirzâ Muḥammad ben 'Abd el-Wahhâb Qazwînî, dans sa préface à son édition du *Djihân-Gushâ* d''Ata-Mélik Djowéïnî, p. LII. Takoudar était le *septième* fils d'Houlagou et l'orthographe de son nom nous est donnée par Hayton.

Une place considérable a été réservée à l'illustration, et c'est justice, à une époque où les miniatures persanes ne cessent de préoccuper les collectionneurs et les chercheurs. Les reproductions phototypiques sont au nombre de seize; quatorze proviennent du manuscrit A de l'*Histoire des Mongols* (supplément persan, n° 1113); deux seulement sont tirées du nouveau fonds chinois, n° 573, et nous offrent le portrait de Koubilaï copié en 1685 sur l'original conservé dans le temple consacré aux

Chinois vertueux, et celui de Hiu Heng, savant de l'époque mongole. Les miniatures représentent les souverains dans diverses attitudes : elles sont de caractère archaïque et remontent à la période que M. Blochet a caractérisée lui-même en lui donnant précisément le nom de «période mongole».

Laissant de côté le chinois et le mongol, domaines où je ne me reconnais aucune compétence, je noterai ici quelques observations sans grande importance qui me sont venues à l'esprit au cours de la lecture.

Page 65, note *b*. «جوى étant le mot persan signifiant orge.» C'est جَو *djau* qui signifie «orge» : جَوى *djavi* est «un grain d'orge». — P. 69, note *a*. «Les deux manuscrits écrivent toujours ترغو, mais la lecture ترغو n'est point douteuse, voir le lexique.» En attendant ce lexique qui doit fournir une preuve convaincante, je rappellerai que ce mot a fait l'objet d'une remarque dans le *Journal asiatique*, X[e] série, t. XVI, 1910, p. 380, où le rapprochement avec l'arabe تُرْك conduit à y voir un dérivé de la racine *tur-*. — P. 120, note *e*. Ajouter que le nom de Qoutouz, en dehors du sultan mamlouk qui l'a porté, est encore celui d'un célèbre général russe, Kutusoff (Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. II, p. 40, note 1). — P. 167, note *c*. «Peut-être faut-il comparer à *bilgä* le mongol *bileku* «pierre à aiguiser». Le turc ne confond pas les racines *bil-* «savoir» et *bilä-* «aiguiser»; le mongol m'a l'air, dans le cas présent, d'être un emprunt au turc. — P. 170, note *a*. Le turc oriental distingue nettement انده, اندە «ami» de آنت (non اند qui est osmanli) «serment» : le premier est incontestablement emprunté au mongol; mais le second? — P. 186. «*Taghar*. . . a été emprunté par les Turks dans la langue desquels on le trouve avec le sens de «terrine, vase en terre pour conserver le grain» et de «provisions de bouche» en général.» Ce mot a énormément voyagé. D'abord, constatons qu'il signifie, comme en mongol, «un sac, une mesure de blé»; on ne s'en douterait guère d'après la note. L'osmanli et le turc oriental connaissent même son diminutif طغارجق . تغارجوق. Comme mesure de capacité, le *taghar* est à Bagdad du poids de 800 ocques (Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc*, t. II, p. 289), mais il doit avoir varié depuis le temps de Rousseau, car ce consul général lui attribue un poids de vingt *waznès* (*Description du Pachalik de Bagdad*, Paris, 1809, p. 117); or le *waznè* est de 4 *batman*, soit 24 ocques, ce qui ne fait, pour le *taghar*, que 480 ocques; mais cette ocque, au lieu d'être, comme aujourd'hui, de 1 kilogr. 252, était alors de 3 livres 2 onces, ce qui met le *taghar* à 1.500 livres = 750 kilogrammes. Nous sommes encore loin des 1.500 kilogrammes que

représente la même mesure à Deïr-ez-Zor (V. Cuinet. *Turquie d'Asie*, t. II, p. 287. note. Voir encore Timkovski. *Voyage à Péking*, t. II, p. 426; Quatremère. *Mongols*, p. 138. note 17). — P. 229, note *c*. «خراجه du persan, dans lequel il faut se garder de voir le mot arabe bien connu *khradjèh*.» Ce qui est bien connu, c'est que l'arabe *khawâdja* est emprunté au persan *khᵛâdjè*; quant à connaître l'étymologie de celui-ci, c'est un peu plus difficile. — P. 265, ligne 18 : «la jade», lire «le jade». — P. 294, ligne 23. Plutôt que de rapprocher *toghan*, nom propre d'homme, du mongol *toghon* «marmite» (il serait étrange qu'un père appelât son fils du nom de cet ustensile, à moins que ce ne soit par dérision), je préférerais y voir un emprunt au turc *toghan* «faucon». — P. 366, à la note. *Qoutâs* est bien le yack, et par suite la queue du même animal que l'on suspendait à une hampe pour former l'espèce d'enseigne appelée *toùgh*, en français *queue* (dans les expressions «pacha à deux, trois queues»). Quand on n'avait pas de queue de yack, on en mettait une de cheval; voir aussi p. 569, note *h*. — P. 505. Le rapprochement du nom de la province chinoise du Kansou de celui d'un (*lire* trois) sultan mamlouk du Caire est curieux, mais ne prouve rien. — P. 516, note *h*. «Ce mot (دره), qui désigne un vallon encaissé, un chemin creux, est vraisemblablement d'origine mongole : il s'est conservé tel quel, avec le même sens, en turc osmanli.» Il est curieux que l'auteur n'ait pas reconnu dans ce mot, emprunté au persan, comme l'on sait, une expression purement iranienne (zend *daranā-*). — P. 529. La traduction «vieux cheval» pour چیرغاولان se trouve aussi dans Suleïman-Efendi, p. 161. — P. 578, note *b* : آش n'est pas mongol, mais iranien.

Fautes typographiques : P. 2, l. 8 : ببات, lire ثبات. — P. 88, ligne 12 des notes. Rétablir *faut* après *qu'il*. — P. 461, l. 6 : آن چهل روزهٔ راه «cette route de quarante jours», lire sans l'izâfet, روزه چهل étant adjectif.

A l'appendice, p. 32, ligne 13, il faut lire خون رز au lieu de خون زر et traduire ainsi le passage cité de Waççâf : «Les princes burent ensemble du sang de la vigne (= du vin), mirent les vêtements les uns des autres et s'appelèrent réciproquement *anda*.» — P. 66. Il n'est pas exact de dire que «l'étrier auguste désigne chez les Turcs osmanlis la personne impériale», car on se sert aussi, dans le même cas, du mot *seuil*, et il est bien clair que le seuil du palais ne saurait être pris pour la personne même du souverain. Ce sont façons protocolaires de parler, qui marquent simplement l'humilité de celui qui remet une requête.

Ce volume est le résultat d'un travail considérable : à un moment où l'histoire de l'Asie centrale préoccupe un certain nombre de bons esprits, il sera commode de se reporter au texte de Rachîd-eddîn, dont nous

aurons enfin une édition critique. Il reste à souhaiter que les volumes suivants ne se fassent pas trop attendre.

Cl. Huart.

M. H. Viollet, architecte diplômé par le Gouvernement. *Fouilles à Samara en Mésopotamie. Un palais musulman du ixe siècle* (extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII, 2e partie). — In-4°, 35 pages et 23 planches.

La vieille localité araméenne de Sâmarrâ, que nos archéologues s'obstinent à appeler Samara sans craindre la confusion avec la ville russe de ce nom, et que les plaisantins de Bagdad avaient déjà, par étymologie populaire, décorée du sobriquet de *Sorra-man-ra'a* «Joyeux qui la voit», fut le Versailles du Khalifat abbasside. On conçoit l'intérêt qui s'attache aux quelques vestiges qui en restent encore, et qui furent naguère signalés par le regretté général de Beylié. Envoyé en mission par le Ministère de l'Instruction publique, M. Viollet a pu pratiquer des fouilles superficielles et quelques sondages sur le site du palais *Dâr el-Khalifa*, construit au début du ixe siècle par El-Mo'taçim, fils de Hâroûn er-Rachîd. Les traces de murs qu'il a relevées lui ont permis de déterminer très exactement la composition de l'ensemble de ces constructions, dont MM. Sarre et Herzfeld n'avaient vu qu'une partie.

La conception du plan trahit une origine persane et rappelle les palais de Qaçr-i-Chîrîn et de Hauch-Khouri décrits par M. J. de Morgan. Bâti dans un pays où les souvenirs de la dynastie des Sâsânides étaient encore vivants, conçu par des architectes et exécuté par des ouvriers tout imprégnés de cette tradition, il était naturel qu'il en fût ainsi. La décoration, au contraire, ne fait pas corps avec la construction; elle n'est qu'un revêtement de nature très variée (marbre, stuc, briques, mosaïques de verre). Ces ornements sont les uns d'origine sâsânide, les autres de provenance égyptienne, importés par les artisans coptes, ce qui nous ramène à Byzance et à l'art chrétien néo-syrien. Par le classement des fragments trouvés dans les fouilles, M. Viollet a rendu un très grand service aux études qui ont rapport aux origines de l'art musulman. Les restitutions des motifs de décoration sont accompagnées des photographies originales, ce qui permet de se rendre compte, au premier coup d'œil, du travail de l'artiste et de l'archéologue.

Cl. Huart.

IBN-MISKAWAYH. *The Tajârib al-Umam or History, reproduced in facsimile from the MS. at Constantinople...* with a summary and index, by Leone CAETANI, principe DI TEANO. Vol. V (*Gibb memorial series*, t. VII, 5). — Leyde et Londres, Brill et Luzac, 1913: 1 vol. petit in-4°, LV-639 pages.

Ce cinquième volume (le second paru) du *Tadjârib el-Omam* d'Ibn-Miskawéïhi, reproduction exacte du manuscrit de Sainte-Sophie, comprend la période qui s'étend entre les années de l'hégire 284 et 326, c'est-à-dire depuis le règne du khalife abbasside El-Mo'taḍid jusqu'à la fuite du ministre Ibn-Râïq et à la prise de Baghdad par Bedjkem, nommé Émir el-Omarâ à la suite de cet exploit. Comme le fait remarquer le prince de Teano dans sa préface, les Annales de Ṭabarî s'arrêtent à cette date et l'histoire de Miskawéïhi reste seule, ce qui augmente singulièrement la valeur historique de cette compilation, dont les sources n'existent plus. La dernière partie de ce volume, surtout, donne de nouvelles et importantes informations sur le fonctionnement de l'administration des khalifes, et notamment sur le budget de l'Empire et la manière dont les impôts étaient établis et perçus.

L'éditeur est bien obligé de reconnaître (p. VIII) que les reproductions photographiques sont fort défectueuses, soit que le photographe, opérant à l'intérieur de la bibliothèque de Sainte-Sophie, se soit servi de vieilles plaques et, pour le développement des négatifs, de préparations chimiques usées, soit qu'il n'ait pas remédié utilement à l'insuffisance de l'éclairage. La zincographie n'a pas pu corriger des défauts qui remontent au négatif lui-même. Espérons qu'on sera plus heureux avec les quatre volumes qui restent encore à paraître. Un sommaire des matières renfermées dans le tome V et un index des noms propres facilitent singulièrement les recherches qui, malgré cette aide, ne manquent pas d'être quelque peu ardues.

L'apparition de ce volume a subi des retards, énumérés dans la préface; la confection du sommaire et de l'index, acceptée par Gerardo Meloni, a été entravée par le départ pour le Caire de ce jeune professeur qui allait enseigner l'histoire ancienne de l'Orient à la nouvelle Université égyptienne, et qui y a perdu ses notes et ses fiches, dispersées par la maladresse d'un domestique indigène. Il fallut recommencer, mais le travail était à peine achevé que le jeune savant, âgé seulement d'un peu plus de trente ans, succomba à la fièvre typhoïde. C'était à reprendre pour la troisième fois. En outre, une note finale de M. Guy Le Strange explique que la correction des épreuves, pour l'index, était impossible, les fiches n'ayant pas été retournées au correcteur avant l'impression. C'est vraiment de la malchance. Cl. HUART.

MANSOUR FAHMY. *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme.* — Paris, Félix Alcan, 1913; 1 vol. in-8°, v-166 pages.

M. Mansour Fahmy est un de ces jeunes élèves de l'Université égyptienne qui sont venus chercher à Paris un complément d'information et d'érudition. Du bagage qu'il avait apporté et de celui qu'il y a ajouté au cours du voyage, il a tiré une intéressante «étude historique et sociologique» (ainsi qu'il appelle lui-même son travail, au titre de la table des matières) sur la situation faite à la femme par le droit musulman; il s'est servi des *Tabaqât* d'Ibn-Sa'd et du *Tafsîr* de Ṭabarî, et se réfère souvent à Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern;* ses sources sont, par conséquent, excellentes. Son français est impeccable et se lit avec plaisir.

La position de la femme dans la société musulmane a toujours été un objet d'étonnement pour les étrangers; ce qui a le plus frappé les voyageurs, c'est de constater la sorte de réclusion dans laquelle elle vit; le moraliste, le légiste réfléchissent aux conséquences de la vie séparée que mène chaque sexe, à la facilité de la répudiation abandonnée au bon plaisir de l'homme. Tout cela paraît fort étrange quand on compare cette civilisation à d'autres modes de groupements sociaux, mais il ne faut pas perdre de vue que Mahomet légiférait pour l'Arabie seulement, et qu'il n'est probablement jamais entré dans sa pensée que les lois qu'il édictait s'appliqueraient à des peuples de race, de langue et d'éducation fort différentes de ce qu'il voyait autour de lui. Considéré de ce point de vue, il est certain que le Qorân a relevé la situation de la femme, en comparaison des mœurs barbares qui régnaient en Arabie, en lui assurant l'appui de la loi (constitution d'un douaire, séparation absolue des biens, dépenses d'entretien à la charge du mari en cas de répudiation, possibilité, dans certains cas, de réclamer le divorce par-devant le juge, droit à l'héritage dont elle ne jouissait pas du temps du paganisme, etc.). La première partie du travail de M. Fahmy, consacrée à l'étude du rôle de la femme avant le Qorân, aurait gagné à être plus explicite sur ce point, qui n'a pas été traité suffisamment à fond.

La coutume du Prophète est devenue une loi pour les musulmans. Rien d'étonnant que l'un d'eux s'appesantisse sur les mariages de Mahomet: aucun danger, d'ailleurs, que son exemple, en cette matière, soit suivi par ses adeptes, la loi limitant à quatre le nombre des femmes légitimes, celui des esclaves admises au concubinat restant sans bornes. Un chapitre est consacré à l'histoire du voile : il distingue les deux choses très différentes que nous désignons sous le nom de voile : le vêtement de dessus qui recouvre le corps tout entier, ou la draperie qui ne recouvre que le visage. Le premier est très ancien: tout le monde connaît les sta-

tues antiques qui le représentent; on connaît moins les bustes funéraires palmyréniens nous montrant les femmes couvertes d'un voile (entourant la tête, mais non le visage) qui est l'*izâr* encore porté de nos jours en Syrie. Le voile du visage (qui n'est pas une voilette et n'est pas transparent, à la seule exception de l'ancien *yachmaq* ottoman, qui d'ailleurs a presque disparu) est purement musulman. Or ce n'est qu'au cours du Ier et du IIe siècle de l'hégire que furent introduits, dans le costume, le *niqâb* et le *borqo'* qui sont incontestablement des voiles de visage. Du temps de Mahomet, les femmes ne se couvraient pas la face.

Pour expliquer l'origine de la séquestration, l'auteur (p. 11) risque une hypothèse. Il suppose que les Arabes s'avisèrent de bonne heure de mettre les femmes à l'abri des places fortes. S'il en était ainsi, tous les nomades se seraient construit des réduits fortifiés où ils auraient enfermé leurs femmes; nous savons bien par ailleurs qu'il n'en était rien et que les sédentaires seuls avaient des défenses de ce genre. Les «raisons philologiques» auxquelles il fait allusion, sans les donner, découlent de la discussion donnée dans le *Tafsîr* de Ṭabarî à propos de l'expression *moḥçinât* appliquée par le Qorân aux femmes chastes.

Comme exemple d'actes favorables à l'esclave, l'auteur cite (p. 100) le fait que Mahomet confia le commandement de l'expédition de l'an II (lire 11) à son esclave Ocama (c'est-à-dire Oçama = Osâma). Le fils de Zéïd ben Ḥâritha était affranchi et d'ailleurs sa nomination souleva une tempête d'indignation. — P. 107, on voit avec étonnement 'Abd-el-Mélik ben Merwân célébrer «chez les Persanes la *capacité d'engendrer*». C'est le mot نجابة qui a occasionné ce mirifique contresens; il signifie : «noblesse, distinction». L'auteur a confondu avec la IVe forme de نجب (voir Dozy, *Suppl.*). Cet on-dit du khalife oméyyade est d'ailleurs absolument invraisemblable et ne peut pas remonter plus haut que le triomphe des Abbassides et de leurs protecteurs persans. — P. 121, M. Fahmy infère d'un passage du *Tafsîr* de Ṭabarî que, du temps du paganisme, la famille de l'époux avait le droit de vendre la femme; ce n'est pas exact et d'ailleurs le texte arabe cité en note ne dit rien de pareil : «A la mort du *de cujus*, c'étaient ses *walî* (proches parents faisant fonctions de tuteurs des orphelins et de curateurs des successions) qui avaient le plus de droits sur la femme; si l'un d'eux le voulait il l'épousait, ou la mariait à un autre, ou bien ne la mariait pas du tout.»

Malgré ces quelques erreurs de détail, le petit volume de M. Mançoûr Fahmy est excellent et a sa place marquée dans toutes les bibliothèques des jurisconsultes et des sociologues.

Cl. Huart.

W. Popper. *Abu'l-Mahâsin Ibn Taghrî Birdî's Annals* entitled *An-Nujûm az-Zâhira fî Mulûk Misr wal-Kâhira*, vol. III, part 1, n° 1. — Berkeley, University of California Press, 1913; 1 vol. in-8°, iv-130 pages.

Cette première partie du troisième volume de la publication du texte arabe des *Nodjoûm ez-Zâhira* nous mène jusqu'à la fin de la dynastie des Fâtimites en 567-1171; elle embrasse les règnes d'El-Hâfizh li-dinillah, d'Ezh Zhâfir, d'El-Fâïz bi-Naçrillah et d'El-'Âdid billah, soit une période de quarante-deux années lunaires. Le manuscrit autographe de la Bibliothèque nationale a servi de base à l'édition; malheureusement il manque plusieurs feuillets à ce dernier; il a fallu y suppléer en prenant les passages qui font défaut dans deux autres manuscrits de la même collection.

L'éditeur annonce que, pour le moment, il arrêtera la publication du reste du troisième volume pour passer immédiatement au sixième : c'est que la vie de Saladin, qui devait constituer le second fascicule, est un simple remaniement abrégé de la biographie du grand adversaire des Croisés, tel qu'il se trouve déjà dans Ibn-Khallikân, de sorte que l'intérêt en aurait été fort mince. Le sixième volume commencerait avec le règne du sultan mamlouk El-Mélik en-Nâçir Faradj en 801-1398; la bibliothèque de l'Université de Yale en possède une copie moderne qu'elle a fort aimablement prêtée à l'Université de Californie.

Comme pour les fascicules précédents, l'édition paraît très soignée, M. W. Popper ayant pris soin de demander à MM. Noeldeke, Gottheil et Seybold de revoir les épreuves avant le tirage.

Cl. Huart.

Paul Collinet. *Études historiques sur le droit de Justinien*. I. *Le caractère oriental de l'œuvre législative de Justinien et les destinées des institutions classiques en Occident.* — Paris, librairie de la société du Recueil Sirey, 1912; in-8°, xxvii-338 pages.

M. Collinet a donné à son livre un titre qui ne manquera point d'attirer l'attention des orientalistes, mais qui risque de les décevoir. Quand on parle d'Orient sans préciser davantage, l'impression surgit presque fatalement en nous qu'il est question de l'Égypte ou de l'Asie occidentale, en d'autres termes de ce qu'on appelle parfois l'Orient classique. Les lecteurs de M. Collinet ne devront pas oublier qu'il est permis de concevoir plus largement le domaine de l'orientalisme : on peut le faire aller du Maroc au Japon et des sources du Nil au cœur de la Russie. Qu'on

s'abstienne donc d'en vouloir à un romaniste s'il s'estime en Orient dès qu'il approche du Bosphore.

Au seuil de son ouvrage, M. Collinet s'en explique : ce qu'il entend par le caractère oriental de l'œuvre législative de Justinien, c'est d'abord que cette œuvre est faite pour l'Empire d'Orient et non pour l'Empire d'Occident tombé aux mains des barbares; c'est surtout qu'elle est toute inspirée par la vie des provinces de l'Est et imprégnée de leurs coutumes. Or ces coutumes, aux yeux de l'auteur, même au delà de l'Europe, n'ont rien d'égyptien ou d'asiatique : elles sont exclusivement d'origine hellénique: et c'est, en somme, à l'inflence de l'hellénisme sur le droit de Justinien qu'est consacré ce premier volume.

Cette influence des coutumes grecques, M. Collinet enseigne qu'elle s'est manifestée de façon positive et de façon négative.

L'hellénisme a exercé une influence positive et directe en provoquant l'introduction, dans l'œuvre de Justinien, soit de certaines formes d'actes, comme celles de l'adoption, de l'émancipation et du *receptum arbitrii*, soit même de certaines institutions, comme une obligation littérale, le caractère pénitentiel des arrhes, le dépôt irrégulier, l'extension du bénéfice de discussion aux ἀλληλέγγυοι et l'égalité de la dot et de la donation *propter nuptias*. L'hellénisme a encore influé positivement, mais de façon moins directe, sur l'œuvre du grand législateur, en ce sens que, dès avant le vi^e^ siècle, il a fait subir à certaines institutions romaines une évolution que Justinien devait définitivement consacrer. A cet égard, il semble que les conceptions philosophiques de l'école grecque d'Alexandrie aient régné sur l'esprit des professeurs de droit de Beyrouth et de Constantinople. Parmi les institutions, règles et constructions juridiques introduites dans l'œuvre de Justinien sous l'influence du droit romain hellénisé, M. Collinet range les pactes et stipulations constitutifs de servitudes, la résolubilité du droit de propriété et les *vindicationes utiles*, enfin les théories de la *natura actionis*, de la *natura contractus* et des actions générales.

Au point de vue négatif, l'influence hellénique explique que Justinien ait remplacé par d'autres certaines institutions romaines qui n'avaient pu s'adapter à l'Orient ou y étaient tombées en désuétude. C'est ainsi que des institutions encore vivantes au vi^e^ siècle dans l'ancien Empire d'Occident ont disparu de la compilation byzantine : la mancipation du *jus civile* pouvait en être effacée, parce que la *traditio* du droit des gens et la καταγραφή grecque suffisaient à satisfaire en Orient à toutes les nécessités; de même le *receptum argentarii* et la *dictio dotis* étaient appelés à s'évanouir devant le pacte de constitut et la promesse ou le pacte de dot.

Les résultats de détail auxquels aboutit ainsi M. Collinet sont d'un intérêt considérable pour l'histoire du droit romano-byzantin. Mais il faut attacher plus d'importance encore à l'idée générale qui s'en dégage impérieusement. Ce droit de Justinien que l'École de Bologne devait mettre en si grand honneur à l'apogée du moyen âge occidental; ce droit qui, par lui-même ou par l'intermédiaire du droit canonique, a marqué d'une profonde empreinte, sur tant de points, la pratique et les doctrines de nos ancêtres; ce droit dont le souvenir grandiose plane encore sur les codes modernes, l'école romanistique contemporaine le tenait en mépris et n'y voyait qu'une altération disgracieuse du système élégant qu'avaient édifié les jurisconsultes classiques et dont il semblait que la reconstitution pure importât seule aux historiens des lois romaines. Et voici que ce droit dédaigné nous apparait original et jeune, fruit vigoureux des besoins matériels et moraux de l'Empire d'Orient, digne, à tout prendre, de ses glorieuses destinées.

Cette réhabilitation de la codification byzantine est une œuvre de justice et d'érudition tout ensemble. Elle honore grandement notre savant collègue de l'Université de Lille. On pourra bien, sans doute, se trouver en désaccord avec lui sur des questions de nuances et même ne pas admettre toutes les conclusions qu'il croit acquises. L'avenir dira mieux s'il est vrai que le droit proprement égyptien n'ait en rien réagi sur la législation impériale. Nous devons, en tout cas, considérer comme établi que des éléments juridiques nouveaux sont venus, dans l'Empire d'Orient, apporter des modifications capitales au substratum ancien. Qui ne comprend dès lors tout ce qu'il y a d'étroit dans la manière dont on étudie en général le Code et les Pandectes? Il ne suffit plus de rechercher, dans le *Corpus juris civilis*, les interpolations en vue de restituer dans leur pureté première les doctrines des grands Prudents des trois premiers siècles et les constitutions des empereurs. Le droit de Justinien mérite d'être étudié pour lui-même. M. Collinet y convie les romanistes, et l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en lui décernant le prix Saintour, semble s'être associée à son appel.

Pour se mettre en mesure d'y répondre, il faut se familiariser avec les textes grecs et acquérir quelques clartés des législations orientales. C'est un nouvel effort à demander à nos juristes. Il n'est pas indigne de ceux qui, dans toute tentative pour agrandir le champ de l'histoire du droit, sont capables de voir autre chose qu'une frivole curiosité.

L. Boulard.

E. Michaux-Bellaire. *Quelques tribus de montagnes de la région du Habt* (*Archives marocaines*, vol. XVII). — Paris, Leroux, 1911; gr. in-8°, iv-542 pages.

Les montagnes du Habt sont le repaire de tribus qui peuvent être comptées parmi les plus farouches du Maroc. Ce n'est donc pas à la légère qu'il convient d'en poursuivre la soumission, si l'on ne veut pas rendre encore plus lourde la tâche que la France s'est imposée de rendre l'ordre et la paix à l'empire chérifien. Pour arrêter la politique à suivre à l'égard des Djebala du Habt, il faudra tenir le plus grand compte de leur civilisation spéciale. En décrivant avec soin ces rudes montagnards, le savant auquel l'ethnographie marocaine doit déjà tant, fait œuvre de bon Français et nous épargnera peut-être bien des larmes. M. Le Chatelier l'a dit dans une éloquente préface au livre de M. Michaux-Bellaire : en Algérie, «combien de jeunes hommes sont morts — Français vaillants, Arabes ou Berbères, braves aussi, et tous, hommes sur cette terre, — simplement et sans plus, parce que, en se mettant à travailler le milieu indigène, notre politique africaine ne songea pas à regarder, d'assez près, ce qu'il pouvait bien être... Pour une nation moderne, qu'elle s'en rende compte ou non, qu'on le lui dise ou qu'on le lui cache, il y a plus de profit dans un volume consciencieux et substantiel, comme celui de M. Michaux-Bellaire, sur les tribus du Habt, que dans trois douzaines de panégyriques sur les nietzschéismes administratifs».

Précieux pour les hommes d'action dont il éclairera la ligne de conduite, le travail de M. Michaux-Bellaire ne l'est pas moins pour les hommes d'étude. Utile à tous ceux qu'intéresse le monde de l'Islam, il rendra particulièrement service à qui se spécialisera dans les questions économiques, comme à qui voudra scruter les institutions marocaines pour savoir par quelles altérations les coutumes d'une région se distinguent du droit commun musulman ou quelles données de prix peut y puiser l'histoire des législations comparées.

Une brève introduction donne les notions indispensables sur la géographie historique du Habt, les classifications et l'origine des tribus. Sitôt après, l'auteur aborde la première partie de son ouvrage, où il étudie tout ce qui est commun aux différentes tribus.

Son premier chapitre, consacré à la situation politique et administrative, expose, en ses traits essentiels, le droit public des Djebala. Les tribus du Habt ne sont ni absolument soumises au Sultan, ni à proprement parler indépendantes : elles sont dans une condition intermédiaire qui oscille vers la soumission ou vers la liberté selon le plus ou moins de force des monarques. Cette imprécision du droit musulman en

ce qui concerne les Djebala n'est malheureusement pas faite pour étonner : les institutions du Maroc se caractérisent par l'absence générale de catégories nettes; et d'ailleurs les docteurs de l'Islam n'ont jamais su formuler une théorie précise quant à la situation des terres au regard du droit public. Cette situation semi-indépendante, qu'explique l'histoire des Djebala, se traduit surtout par leur prétention de ne payer que les impôts religieux. On n'en peut tirer davantage qu'au moyen d'expéditions militaires, généralement peu meurtrières, qui aboutissent à des transactions. Il est très rare que la résistance d'une tribu soit allée jusqu'à lui mériter la malédiction solennelle du Sultan; les Djebala redoutent, en effet, cette sorte d'excommunication générale qui «a toujours eu comme conséquence la destruction souvent complète de la tribu maudite[1] ». Par contre, le Makhzen reconnaît que les tribus du Habt ne doivent pas régulièrement le service militaire; elles n'y sont soumises qu'à titre exceptionnel.

«Chaque tribu de montagne est partagée en un certain nombre de fractions[2].» Parfois elle reçoit du Sultan un qaïd propre; mais, en général, chaque tribu des Djebala relève d'une tribu de plaine dont le qaïd donne des cheiks aux différentes fractions de la tribu de montagne. L'autorité de ces cheiks est très précaire; ils sont fréquemment renversés après le départ de la mehalla qui a imposé une ombre de soumission aux montagnards. Le pouvoir est plutôt aux mains des *Djemâas* ou assemblées, qui sont de trois espèces : celles des tribus, celles des fractions et celles des villages. «Leur formation et leur composition ne sont soumises à aucune règle[3].» Elles exercent parfois une justice criminelle sommaire.

La justice est rendue dans chaque tribu par un *qadi* que la Djemâa prend parmi les *oulemas*. Il nomme, d'accord avec les Djemâas de chaque fraction, des *khalifas* qui le suppléent dans ces subdivisions de la tribu et qu'il choisit parmi les *adoul* ou notaires. Les décisions de ces juges sont exécutées par les cheiks ou par les Djemâas. Elles peuvent être revisées par le *moufti*. On appelle ainsi un jurisconsulte qui se prononce sur les points de droit : «il maintient la juste interprétation et la juste application des textes aux différents faits; il casse les jugements des qadis basés sur une fausse interprétation des textes». Ce n'est d'ailleurs pas un fonctionnaire. «Tout *Alem*, savant en droit, dont la réputation

[1] Page 37.
[2] Page 41.
[3] Page 43.

est établie par son seul savoir, peut rendre des *fataoui* [décisions juridiques], dont la valeur dépend uniquement de la réputation de science, de vertu et d'intégrité de celui qui les a rendues. » Ces mouftis « sont assez nombreux dans la région des Djebala, où l'instruction juridique est beaucoup plus développée que dans les pays de plaines[1]. » Il y en a qu'on vient consulter de très loin.

« Le régime de la responsabilité collective est courant dans les tribus de montagne[2]. » Un simple vol peut allumer une longue guerre entre plusieurs tribus. Les Djebala sont d'ailleurs effroyablement xénophobes. Ils n'excluent pas seulement le juif[3] et le chrétien : « tout étranger à la tribu, même musulman, ne saurait y pénétrer en sécurité, à moins d'y avoir des relations personnelles lui assurant une protection suffisante[4] ».

Si du droit public on passe à la religion, on voit s'accentuer encore le caractère brutal et farouche des Djebala. Leur islamisme se combine avec des superstitions et se colore d'un particularisme assez exclusif. A l'étude de leurs caractères religieux, M. Michaux-Bellaire rattache celle de leurs sociétés de tir (*rimaya*). L'enseignement aussi est étroitement lié à la religion : les élèves ne font guère qu'apprendre le Qoran; quelques étudiants d'élite y joignent certains ouvrages qu'ils apprennent par cœur sans rien comprendre. On conçoit à quelle étroitesse d'esprit inouïe aboutit un pareil régime, que viennent compléter les mœurs extrêmement corrompues du milieu scolaire. Pour achever enfin le tableau du Habt au point de vue religieux, il faut y relever le grand nombre de familles chérifiennes.

La vie domestique et la famille font l'objet d'un troisième chapitre. Il s'ouvre par de pittoresques détails sur l'habitat, le costume et l'alimentation. Il se poursuit par une étude du mariage qu'il faut recommander aux historiens du droit privé: bornons-nous à leur dire que la polygamie, le divorce et l'adultère sont très rares chez nos montagnards marocains, et à signaler qu'on retrouve dans le Habt, comme dans tout le Maroc, un souvenir du lévirat juif : « il est d'usage que le frère épouse la veuve de son frère, surtout si cette veuve possède quelque bien[5] ». M. Michaux-Bellaire parle encore de la naissance, de la circoncision et de l'enterrement. Il termine par une vue d'ensemble de la mentalité des Djebala,

(1) Page 48.
(2) Page 50.
(3) On ne trouve de juifs qu'à Ouezzan (p. 356-358).
(4) Page 55.
(5) Page 160.

qui est assez primitive, et de leurs mœurs, qui sont quelque peu grossières, encore imprégnées de paganisme et souvent en contradiction avec les principes de l'Islam dont ils sont pourtant assez instruits et qu'ils s'imaginent observer strictement. Leurs aspirations artistiques paraissent se résumer dans leur amour de la danse et de la musique.

Dans le chapitre IV, M. Michaux-Bellaire passe au régime économique : mais il s'adresse encore aux juristes en traitant tout d'abord de la propriété. Les habitants du Habt s'estiment souverainement propriétaires de leur territoire et ne payent point l'impôt foncier. Ils doivent sans doute cette liberté du sol à la conquête musulmane spontanément acceptée. Cependant il serait difficile d'établir la situation exacte de la propriété chez les Djebala, au point de vue du droit musulman. Les terres de chaque village se divisent en propriétés particulières, transmissibles entre vifs ou à cause de mort conformément à la loi musulmane, en biens communs que des partages de jouissance transforment avec le temps en propriété privée, et enfin en *habous*. Ces derniers sont, dans les tribus des montagnes, soumis à un régime spécial. «Il y a dans les Djebala deux espèces de biens habous : ceux de la mosquée ou des mosquées de chaque village, et ceux des marabouts, c'est-à-dire des saints personnages, Chorfa ou non, qui sont enterrés dans un village. Quels que soient ces habous, le Sultan ou le Makhzen n'a aucune ingérence dans leur administration contrairement à ce qui se passe pour les habous des villes, qui sont administrés par des nadirs nommés par le Sultan, et qui sont des fonctionnaires Makhzen [1]. » Les nadirs des habous du Habt sont désignés par les assemblées de villages. Le nadir cultive ce qu'il peut et baille le reste à colonat partiaire. Les revenus des habous d'une mosquée servent à son entretien et à la constitution d'une réserve de provisions qui permet, en cas de disette, de consentir des avances en nature aux habitants du village.

Nous ne suivrons pas M. Michaux-Bellaire dans son étude des conventions relatives à l'exploitation des terres, des souqs ou marchés auxquels se fait le commerce et se rend la justice, de l'agriculture et de l'industrie des Djebala. Il serait également vain de chercher à donner une idée de tout ce que contient la deuxième partie, où l'auteur examine minutieusement pour chacune des tribus les traits qui lui sont particuliers. On doit considérer cet ouvrage comme une mine très riche de renseignements pour la plupart inédits. Qu'une seule critique nous soit permise. Pour qu'un semblable travail puisse être consulté avec tout le profit

[1] Pages 173-174.

désirable, pour qu'on sache, notamment, où retrouver, sur toute question, les éléments d'information qu'aucun plan ne peut empêcher de disperser un peu, il est indispensable qu'on ait le secours d'une bonne table alphabétique des matières. Pourquoi M. Michaux-Bellaire s'est-il abstenu d'en dresser une? Cet index n'eût évidemment rien ajouté au mérite intrinsèque de son livre, mais il en eût doublé la valeur pratique.

L. Bouvard.

Pierre Jouguet. *La Vie municipale dans l'Égypte romaine* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 104). — Paris, Fontemoing, 1911 : gr. in-8° de xlii-494 pages.

Les articles qu'avait déjà publiés M. Jouguet, le talent dont il avait fait preuve à découvrir ou à éditer des papyrus, donnaient bien à penser que son premier grand ouvrage ferait époque dans cette science de la papyrologie grecque qui n'a guère en France de plus brillant représentant que lui. Si hautes qu'elles fussent, les espérances ont été dépassées par le modèle d'érudition, de critique et de probité qui a valu à M. Jouguet le grade de docteur ès lettres. Sans doute, sa thèse ne saurait être à l'abri des injures du temps; dans une discipline en progrès continu comme la papyrologie, les meilleurs travaux vieillissent vite par quelque point, surtout quand ils ont vu le jour avant le précieux livre de chevet que sont les *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Leipzig, Teubner, 1912; 4 vol. gr. in-8°), dont MM. Mitteis et Wilcken terminaient l'impression en 1911. Du moins, une étude aussi bien faite que celle de M. Jouguet ne laisse-t-elle place qu'à la revision partielle du problème dont elle résout magistralement l'ensemble; et les pages même dont des découvertes nouvelles viennent anéantir les conclusions, gardent leur prix comme d'excellentes leçons d'exégèse et de systématisation d'un matériel énorme de documents.

La place nous fait défaut pour entreprendre l'examen critique d'une œuvre si considérable. Mais il n'est pas inutile d'en indiquer le contenu aux philologues, aux historiens, aux romanistes, aux hellénistes et aux égyptologues : tous ont beaucoup à prendre dans ce livre solide.

Une préface donne d'abord les raisons d'ordre pratique qui ont amené M. Jouguet à fixer pour limites chronologiques à son ouvrage, d'une part l'arrivée des Romains en Égypte, d'autre part la fin du IIIe siècle de notre ère; elle se poursuit par l'indication très complète des sources du travail : auteurs anciens, inscriptions, papyrus et ostraka.

Le sujet est ensuite éclairé par une large introduction sur les caractères généraux de la vie municipale dans l'Égypte ptolémaïque. L'auteur expose ce que les documents, trop incomplets, nous apprennent de la vie municipale dans les trois cités helléniques de Naucratis, d'Alexandrie et de Ptolémaïs, et des germes de vie communale que pouvaient présenter les bourgs et métropoles des nomes. Il nous montre comment la culture et les mœurs helléniques se répandirent de plus en plus, à ce point qu'à la veille de la conquête romaine, l'élément grec des métropoles apparaît groupé en association, sous l'autorité d'archontes dont les titres rappellent ceux des magistrats des cités.

En abordant la période romaine, M. Jouguet prélude à ses développements par un tableau des divers habitants de l'Égypte : Romains, Grecs de catégories différentes et Égyptiens; il précise la nature du lien qui, dans le nome comme dans les cités, attache chaque individu à sa commune particulière; il explique le système des liturgies, qui assure l'administration en faisant tour à tour de certains membres mêmes de la commune des fonctionnaires temporaires; il relève aussi ce par quoi les institutions municipales de l'Égypte gardent leur originalité.

Ces notions générales dégagées, l'auteur étudie à fond la vie municipale : 1° dans les cités grecques; 2° dans les bourgs; 3° dans les métropoles des nomes.

Les cités grecques, à l'époque romaine, sont portées au nombre de quatre par la fondation d'Antinoé, qui pose de difficiles problèmes. Plus délicates encore sont les questions que soulève, à propos du droit de cité, l'institution des dèmes et des tribus; elles nous donnent l'occasion d'admirer avec quelle conscience M. Jouguet interprète les documents et soumet les moindres doutes à ses lecteurs. Le droit de cité l'amène encore à s'occuper de l'éphébie, puis des assemblées délibérantes auxquelles la conquête romaine ne ménagea pas toujours le même sort, enfin des divers s magistratures urbaines et de la participation des citoyens à leur gestion. L'influence du droit de cité ne se fait d'ailleurs pas sentir seulement dans les limites de la cité même. La question se présente, notamment, de savoir dans quelle mesure les citoyens pouvaient contracter un légitime mariage avec des personnes d'une autre condition politique : pour élucider ce problème, M. Jouguet n'a pas pu profiter des papyrus d'Abou-Sir-el-Melaq publiés dans le tome IV des *Griechische Urkunden* de Berlin, ainsi que lui-même le signale au public[1]. Il est, par contre, établi que tous les membres des cités grecques ont eu la faculté d'être

[1] P. 478.

propriétaires dans la χώρα et d'obtenir la cité romaine. Tels étant les droits des citoyens helléniques, il faut rechercher comment ces droits s'exerçaient, en décrivant l'administration des cités grecques. Nous ne sommes un peu renseignés que sur Alexandrie, et force est à l'auteur de la prendre pour type, quelques particularités que cette ville ait évidemment dues à sa qualité de capitale de toute l'Égypte; M. Jouguet y distingue soigneusement les administrateurs spéciaux de la communauté juive, les fonctionnaires impériaux directeurs de services d'État et les administrateurs de la ville, dont les uns sont des agents de l'empereur et les autres de vrais archontes municipaux.

Les bourgs des nomes représentent, à l'opposé des cités grecques, des groupements qui ne paraissent avoir joui d'aucune personnalité juridique et dont tous les fonctionnaires dépendent directement du pouvoir central par lequel, en dernière analyse, ils sont nommés, encore qu'on doive distinguer parmi eux les représentants de l'État, au rôle surtout financier, et les administrateurs proprement municipaux. Ces derniers n'ont aucune initiative : leur activité se meut dans des voies préparées par les agents d'État. Au reste, l'administration vise bien moins à sauvegarder les intérêts des villageois qu'à enrichir le Trésor : aussi les fonctionnaires publics ou municipaux s'occupent-ils surtout de maintenir l'ordre et d'assurer le payement des rentes et impôts dus à l'État. On doit noter aussi que l'autorité des fonctionnaires résidant dans le bourg est bien moindre que sous les Lagides. Cela s'explique : le système des liturgies s'est particulièrement développé sous la domination romaine; or, l'Empire ne pouvait se fier aveuglément à des autorités choisies presque toutes parmi les habitants du bourg. En revanche, les compétences administratives sont bien plus nettement délimitées qu'à l'époque ptolémaïque.

La métropole est, dans chaque nome, le chef-lieu religieux, administratif et économique. Sous les Pharaons, ce chef-lieu dut être administré directement par les agents royaux. Mais, avec la conquête macédonienne, les Grecs se répandirent dans les nomes et constituèrent, dans les métropoles, un élément important et bientôt prépondérant. Au début de l'ère impériale, le gymnase, centre de culture hellénique, devient le centre d'une municipalité métropolitaine représentée par des archontes. A défaut d'autonomie véritable, les métropoles acquièrent ainsi plus d'indépendance que les bourgs. La personnalité de ces villes, sans se faire probablement reconnaître en droit, s'accuse progressivement en fait. Cependant la métropole n'est pas entièrement dégagée de ses origines indigènes : elle présente un caractère hybride. On peut discer-

ner, dans sa constitution, des éléments d'essences diverses que M. Jouguet passe minutieusement en revue : d'une part, le stratège et les scribes, qui subsistent de l'ancien mode égyptien d'administration par le pouvoir central; en face d'eux, les magistrats helléniques proprement municipaux. Ce second élément administratif n'élève pas les métropoles au rang de cités, mais les en rapproche. Pour transformer ces villes helléniques en véritables cités, il suffisait d'ajouter à leur collège d'archontes une assemblée municipale permanente et de gratifier leurs habitants grecs de l'état de citoyen. Le IIIe siècle devait voir ce double changement s'accomplir.

Bien que capitale de l'Égypte romaine, et malgré sa qualité de cité, Alexandrie n'avait pas de *βουλή*. Septime Sévère la dota de ce sénat en 202. Une *βουλή* fut également concédée par le pouvoir impérial, la même année ou dans celles qui suivirent, aux métropoles égyptiennes, soit simultanément, soit peu à peu. Cette mesure eut, semble-t-il, pour raisons le vœu des Grecs des métropoles, la sympathie des empereurs provinciaux pour les pérégrins, le précédent constitué par la fondation d'Antinoé, et aussi le désir de l'autorité centrale de se garantir contre les défaillances fiscales de ses sujets en répartissant sur plus de monde le poids des *ἀρχαί*.

La concession d'un conseil aux villes gréco-égyptiennes ne changeait nécessairement pas les Grecs en citoyens helléniques. Il n'est même pas sûr que l'habitant des métropoles ait été un citoyen dans sa ville propre. Au surplus, un événement considérable devait bientôt changer la condition des sujets de Rome : par une constitution célèbre, Caracalla donna la cité romaine à tous les habitants de l'Empire. Ce ne fut cependant pas sans une restriction dont le papyrus 40 de Giessen nous apporterait la formule précise, s'il n'était assez endommagé. L'éditeur de ce précieux texte, M. P. M. Meyer, restituait ainsi la réserve qui s'y trouve : *χωρ*[*ὶς*] *τῶν* [*δεδ*]*ειτικίων* : Caracalla n'aurait donc exclu de son bienfait que les pérégrins déditices. M. Jouguet[1] a cru devoir contester la lecture [*δεδ*]*ειτικίων* : mais celle-ci semble avoir été mise hors de doute lors d'une revision de l'original par M. Schubart en 1912[2]. Du reste, M. Jouguet n'attendait pas la lecture définitive du papyrus de Giessen pour admettre, avec M. P. M. Meyer, qui en avait fourni de très solides raisons de fond, que les personnes — déditices ou non — exclues, en Égypte, du bénéfice de la constitution Antonine, étaient les indigènes;

[1] P. 354 et suiv.

[2] Voir fasc. 3 des *P. Giss.*, paru en juillet 1912.

l'élément hellénique aurait tout entier reçu la cité romaine. On sait d'ailleurs que les nouveaux citoyens purent encore suivre leur droit national. En outre la constitution de Caracalla ne modifia point le régime municipal.

C'est à ce régime, tel qu'il fonctionne au IIIe siècle, que M. Jouguet consacre le reste de sa thèse. Nous y voyons d'abord une étude très appuyée des *βουλαί* d'Égypte, qu'achève l'examen de la répercussion de leur institution sur le régime des bourgs dont la personnalité se développe. Puis, dans le dernier chapitre, l'auteur traite des magistratures urbaines (*ἀρχαί*), des curatelles (*ἐπιμέλειαι*) et de diverses fonctions qui sont tantôt des charges proprement municipales, tantôt des charges d'État. Il remarque encore que, selon toute vraisemblance, l'administration des cités ne différait pas beaucoup, au IIIe siècle, de celle des métropoles. En s'assimilant ainsi entre elles, les communes d'Égypte s'assimilèrent aux autres communes de l'Empire. Elles s'en distinguèrent pourtant en ce qu'elles n'eurent pas autour d'elles de territoire municipal, car le nome dont elles étaient le chef-lieu continua à être gouverné directement par le pouvoir central.

Enfin, dans quelques pages harmonieuses et vivantes, M. Jouguet résume les causes et les étapes de l'évolution qu'il a si savamment reconstituée; et son beau livre abandonne la vie municipale égyptienne au début du IVe siècle, à ce moment où la décadence déjà grave de l'Empire va provoquer, dans l'administration de l'Égypte, de profonds remaniements, dont certains seront autant d'atteintes à l'indépendance communale.

L. Boulard.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. Livres.

Allan (John). *Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties and of Saśāṅka, king of Gauḍa.* With twenty-four Plates. – London, British Museum, 1914; in-8 [Dir.].

Annual Administration Report of the Forest Department, of the Madras Presidency, for the twelve Months ending 30th June 1913, 1912-1913. — Madras, Government Press, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde].

Annual Progress Report of the Superintendent, Hindoo and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1913. — S. l., 1913; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle, for 1913-1914. — Peshawar, D. C. Annand and Sons, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde].

Archæological Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica... by Don Martino de Zilva Wickremasinghe, II, 2. — London, Oxford University Press, 1914; in-4° [Gouvernement de Ceylan].

Archambault (Marius). *Le problème épigraphique de la Nouvelle-Calédonie.* — Chalon-sur-Saône, E. Bertrand, 1914; in-8 [A.].

Ars Asiatica. Études et documents publiés sous la direction de Victor Goloubew. — I. Chavannes (Édouard) et Petrucci (Raphaël). *La peinture chinoise au Musée Cernuschi, avril-juin 1912.* — II. Chavannes (Édouard). *Six monuments de la sculpture chinoise.* — Bruxelles et Paris, G. Van Oest et Cie, 1914; 2 vol. gr. in-4 [Don de M. de Goloubew].

Atom. *Histoire de la chute de l'Empire Ottoman. École de la Restauration des Jeunes-Turcs.* — Constantinople, O. Ozooumau, 1913; in-16 [Don de M. Basmadjian].

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M.I.P. = Ministère de l'Instruction publique.

Aubaret (G.). *Histoire et description de la Basse-Cochinchine (pays de Gia-Dinh), traduites pour la première fois, d'après le texte chinois original...* — Paris, Imprimerie Impériale, 1863; gr. in-8.

Avalon (Arthur). *Principles of Tantra.* Part I, *The Tantra Tattva or Shriyukta Shiva Chandra Vidyarnava Bhattâchârya Mahodaya,* edited, with an Introduction and Commentary. — London, Luzac and Co., 1914: in-8 [Éd.].

Barth (Auguste). *Quarante ans d'indianisme. Œuvres de Auguste Barth, recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire,* t. I-II. — Paris, Ernest Leroux, 1914: 2 vol. in-8 [Éd.].

Basmadjian (K. J.). *La vraie histoire d'Arménie,* avec cartes et illustrations authentiques, tableaux généalogiques, tableaux chronologiques et liste des noms propres. — Constantinople, B. Balentz, 1913: in-16 [A.].

— *Nouveau cours d'histoire d'Arménie.* 2e année, cours moyen, avec illustrations, 2e édition augmentée. — Constantinople, B. Balentz, 1913: in-16 [A.].

**Bibliotheca Indica,* New Series. 1216. *Mahābhāsyapradipoddyota...* III, 10. — 1221. *Avadāna Kalpalatā,* I, 7. — 1222. *Gobila Pariçista,* I (second edition). — 1223. *Baudhāyana Srauta Sūtram,* II, 3. — 1224. *Çatasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā,* I, 13. — 1226. *Six Buddhist Nyāya Tracts...* — 1227. *Çrī Çantināthu Caritra.* — 1228. *The Upamitibhavāprapañcā Kathā..* 14. — 1229. *Caturvagacintāmaṇi,* IV, 9. — 1230. *Grihyasangraha...* (second edition). — 1235. *Nityācāra-pradīpaḥ...* II, 3. — 1236. *Çrī Çantināthu Caritra...* 3. — 1239. *The Nirukta...* I, 1 (second edition). — 1244. *The Muntakhab al-Lubab ...* III, 2. — 1267. *Marhamu 'l-ilali 'l-mu'dila,* 2. — 1268. *Mahābhasyapradipoddyota...* IV, 2. — 1309. *Kavindravacanasamuccayaḥ...* edited by F.W. Thomas. — 1370. *Mugdabodha Vyakarana...* I, 7. — 1372. *Tattvacintāmaṇi Didhiti-Vivriti...* II, 3. — 1373. *The Maasiru-l-Umarā...* (Translation), I, 3-4. — 1374. *Nyayabindu...* 2. — 1378. *Çatasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā...* I, 18. — 1383. *The Tabakat-i-Akbari...* edited. — 1386. *Id.,* translated. — Calcutta, *The Asiatic Society,* 1909-1913; in-8.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. 210e fasc.: Coville (Henry). *Étude sur Mazarin et ses démêlés avec le pape Innocent X (1644-1648).* — 211e fasc. : Foulet (Lucien). *Le roman de Renard.* — Paris, Honoré Champion, 1913; gr. in-8 [M. I. P.].

Blancard (Théodore). *Les Mavroyéni. Histoire d'Orient (De 1700 à nos jours).* — Paris, Ernest Leroux, 1909; 2 vol. gr. in-8.

Bosch (F. D. K.) *De Legende van Jimūtāhana in de Sanskritliteratuur.* — Leiden, S. C. Van Doesburg, 1914; in-8 [A.].

Browne (Edward G.). *The Press and Poetry of Modern Persia, partly based on the Manuscript Work of* Mírzā Muhammad 'Alí Khān «Tarbiyat» *of Tabriz.* — Cambridge, at the University Press, 1914; in-8 [Dir.].

Budge (E. A. Wallis). *Coptic Martyrdoms, etc., in the dialect of Upper Egypt, edited, with Translations.* With thirty-two Plates. — London, British Museum, 1914; in-8 [Dir.].

Casanova (Paul). *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif.* 2e fasc. Notes complémentaires, I. — Paris, Paul Geuthner, 1913; in-8 [A.].

Cordier (Henri). *Bibliotheca Indosinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la péninsule indochinoise.* Volume 3. — Paris, Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, éditeur, 1914; in-8 [Éd.].

Corpus inscriptionum semiticarum. Pars prima, II, 3-4; pars secunda, II, 1; pars quarta, I, 4; II, 1-2. — Tabulæ, pars prima, II, 3-4; pars secunda, II, 1; pars quarta, 1, 4; II, 1-2. — Parisiis, e Reipublicæ Typographeo, 1906-1911; in-fol. [Académie des Inscriptions].

Decourdemanche (J.-A.). *Note sur les poids égyptiens (détermination théorique et ordre successif d'emploi)* [Extrait]. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, s. d.; gr. in-8 [A.].

Demorgny (G.). *Institutions de police et institutions financières de la Perse. (Leçons du Cours d'administration pratique et comparée professé au Dar al-Fonoûn de Téhéran, 1331-1332, traduites en persan).* — Téhéran, Imprimerie Nationale, s. d.; pet. in-4 [A.].

Dick (Stewart). *Les arts et métiers de l'ancien Japon.* Revu et adapté de l'anglais et précédé d'une préface par Raphaël Petrucci. — Bruxelles et Paris, Vromant et Co., 1914; pet. in-8 [Éd.].

E. J. W. Gibb Memorial, vol. VI. Yāqūt's *Irshád al-Aríb ilá Ma'rifat al-Adíb*, edited by D. S. Margoliouth, VI. — Vol. XIV. *Ta'ríkh-i-Guzida*, by Hamdu'llah Mustawfi-i-Qazwini. II. Abridged Translation and Indices, by E. G. Browne and R. A. Nicholson. — Vol. XXI. *The Dīwāns of* 'Abīd b. al-Abraṣ *and* 'Āmir b. aṭ-Ṭufail, edited for the first time, from the MS. in the British Museum, and supplied with a Translation and Notes, by Sir Charles Lyall. — Leyden, E. J. Brill; London, Luzac and Co., 1913; 3 vol. in-8 [Dir.].

Encyclopédie de l'Islam, 20e livraison. — Leyde, E. J. Brill; Paris, Auguste Picard, 1914; gr. in-8 [Dir.].

Gazetteers. *Bengal District Gazetteer*, B. Volume. *Burdwan; Bankura; Backergunge; Chittagong; Chittagong Hill Tracts; Dacca; Hooghly; Jessore; Malda; Nadia; Pabna; Rangpur Districts.* — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depôt, 1914; 11 vol. in-8.

Central Provinces District Gazetteers, B. Volumes, Statistical Tables (1891-1911). — *Akola, Amraoti, Bilaspur, Buldana, Drug, Narsinghpur, Raipur, Seoni, Allahabad and Bombay Districts*, 1913-1914; 8 vol. pet. in-4.

Gazetteer of the Bombay Presidency. Vol. B. XVI. *Násik and Surgána.* — XVIII. *Poona and Bhor.* — XIX. *Satara, Phaltan and Aundh.* — XX. *Sholápur and Akalkot.* — XXIII. *Bijápur, Jath and Dafláпur.* — Bombay, Government Central Press, 1913; 5 vol. in-8.

N.-W. Frontier Province Gazetteer. Kurram Agency, Statistical Tables. — Peshawar, Amand and Sons, 1913; in-8.

Punjab District Gazetteers, Vol. V. A. *Delhi District*, with Maps, 1912. — Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1913; gr. in-8.

Punjab District Gazetteers, Vol. B. XV. *Ludhiona District and Maler Kotla State.* — XXII. *Chamba State.* — XXX. *Mianwali District.* — XXXI. *Lyallpur District.* — Lahore, Mufid-i-'Am Press, 1914; in-8.

Government of Bombay, General Department. Archaeology. Report of the Archaeological Survey of India, for the year ending 31st March 1913. — Bombay, s. d., in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

**Gypsy Lore Society Monographs*, No. 3. Macalister (R. A. Stewart). *The Language of the Nawar or Zutt, the Nomade Smiths of Palestine.* — London, Bernard Quaritch, 1914; in-8.

**History (The) of Siam, according to the version of His Majesty King Mongkut.* Volume I, with a commentary, introduction and explanations, by H. R. H. Prince Damrong, up to reign of King Phra Ekadasaratha, A. D. 1613. Second Edition. — Bangkok, Vajirañana National Library, 1914; in-8.

Jastrow (Morris). *Babylonian-Assyrian Birth-Omens and their Cultural Significance.* — Giessen, Alfred Töpelmann, 1914; in-8 [Éd.].

Kalkachandî (Al-). *Soubh-al-A'châ.* — Le Caire, Imprimerie Nationale, 1331-1913; 2 vol. gr. in-8 [Bibliothèque Khédiviale].

Kobayashi (Téruaki). *La Société japonaise, Étude sociologique.* Traduit du japonais par M. Junkichi Yoshida, avec le concours de Mme Laudenbach, sous le contrôle de l'auteur. Préface de M. Tongo Takébé. — Paris, Félix Alcan, 1914; in-8 [Éd.].

**Koloniaal Instituut te Amsterdam, Mededeling No. 1, Afdeling Volkenkunde No. 1.* Van Eerde (J. C.). *Koloniale Volkenkunde.* I. — Amsterdam, J. H. de Bussy, 1914; in-8.

Ku-kin-tsa-ki-san-chi-tchong (Recueil de 30 pièces dramatiques anciennes et modernes, en chinois). — Kyoto, 1914: 5 fasc. in-8 [Université de Kyoto].

Leroux (Ernest). *Haut les Cœurs! et Vive la France!* — Tours, E. Arrault et Cie, 1914; pet. in-8 [A.].

Leynadier et Clausel. *Histoire de l'Algérie française depuis les temps les plus reculés jusqu'à la défaite d'Abd-el-Kader...* — Paris, A. Labitte, s. d.; gr. in-8, fig.

List of Sanskrit and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1912-1913. —Allahabad, F. Luker, 1913; in-8 [Gouvernement de l'Inde].

List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts purchased by Order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1911-1912. — Allahabad, F. Luker, 1913; in-8 [Gouvernement de l'Inde].

Lucien-Graux (Docteur). *Les caractères médicaux de l'écriture chinoise.* — Paris, A. Maloine, 1914; in-16 [A.].

Lusignan et Basmadjian. *Dictionnaire portatif arménien-français.* 1re partie. — Constantinople, B. Balentz, 1913; in-16 [A.].

*Mangoen di Karia (Mas). *Dialect Djawa Banten... Bantensch Javaansch Dialect*, met een voorbericht van Raden Dr. Hoesein Djadiningrat, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia, G. Kolff en Co., 1914; in-8.

Manuel d'art musulman. — I. *L'architecture*, par H. Saladin. — II. *Les arts plastiques et industriels*, par Gaston Migeon. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1907; 2 vol. in-8.

Maps illustrating Dr. Steins «Explorations in Chinese Turkistan, Kansu, Shuts» Nos. 1 to 94, together with an Index. — S. l. n. d., in-plano [Gouvernement de l'Inde].

**Mélanges de la Faculté orientale*, VI. — Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1913; gr. in-8.

Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. XII, 1-2; XXXIII, 3; XXXVIII, 1-2. — Paris, Imprimerie Nationale, 1907-1911: in-4 [Académie des Inscriptions].

**Mémoires de la Société finno-ougrienne.* — XXXI. Launis (Armas). *Über Art, Entstehung und Verbreitung der esthnisch-finnischen Runenmelodien.* — XXXII. Holmberg (Uno). *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker.* — XXXIII-XXXIV. Kettunen (Lauri). *Lautgeschichtliche Untersuchung über den kodaferschen Dialekt.* — XXXV. Krohnille (Karle). *Kansiateteellisiä tutkielmia.* — Helsinki, Société finno-ougrienne, 1914: in-8.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Berchem (Max van) et Fatio (Edmond). *Voyage en Syrie*, I, 2; II, 1. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1914; gr. in-4.

Németh (Julius). *Über den Ursprung des Wortes Šaman, und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte* (Extrait). — Budapest, 1914; in-8 [A.].

Noguchi (Yone). *The Spirit of Japanese Poetry.* — London, John Murray, 1914; in-16 [Éd.].

Norges Indskrifter med de ældre Runer, udgivne for Det Norske Historike Kildeskriftfond ved Sophus Bugge. Indledning, 2 det Hefte. — Christiania, A. W. Broggers, 1913; in-4 [Dir.].

Notices et Extraits de manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, XXXVIII, 2; XXXIX, 1. — Paris, Imprimerie Nationale, 1906-1909; 2 vol. in-4 [Académie des Inscriptions].

**Oriental Translation Fund*, New Series, Vol. XXII. *The Tūzuk-i-Jahāngīrī, or Memoirs of Jahāngir, from the thirteenth to the beginning of the nineteenth year of his Reign*, translated by Alexander Rogers, edited by Henry Beveridge. Second volume. — London, Royal Asiatic Society, 1914; in-8.

L'Orientalisme musulman et l'Italie moderne (Extrait de la *Revue du monde musulman*, vol. XXVII). — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8 [Dir.].

Patenôtre (Jules). *Souvenirs d'un diplomate. Voyages d'autrefois.* Ouvrage couronné par l'Académie. — Paris, Librairie Ambert, s. d.; 2 vol. pet. in-8 [A.].

Pillet (N. L.). *Le palais de Darius Ier à Suse. ve siècle av. J.-C.* — Paris, Paul Geuthner, mai 1914; in-8 [Éd.].

Prieto y Vives (A.). *La reforma numismatica de los Almohades. Ensayo sobre la numismatica de los estados musulmanes hispano-africanos de los siglos XII al XV.* — Madrid, Centro de Estudios historicos, 1914; in-8 [A.].

Publications de l'École des langues orientales vivantes. Bokhari (El-). *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe, avec notes et index, par O. Houdas, t. IV. — Paris, Ernest Leroux, 1914; gr. in-8 [M. I. P.].

**Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études.* Maspero (Gaston). *Les Enseignements d'Amenemhoûit à son fils Sanouasrît Ier.* — Ibn 'Abd El Hakam. *Le Livre de la conquête de l'Égypte, du Maghreb et de l'Espagne*, édité par M. Henri Massé, 1er fasc. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1914; in-4.

Rangacharya (M.) and Kuppuswami Sastri (S.). *A triennial Catalogue of Manuscripts collected during the Triennium 1910-11 to 1912-13 for the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. I, Sanskrit. A-C. — Madras, Government Press, 1913; 2 vol. in-8 [Gouvernement de l'Inde].

Rapson (E. J.). *Ancient India, from the earliest Times to the first Century A. D.* With six illustrations and two Maps. — Cambridge, at the University Press, 1914; pet. in-8 [Dir.].

Records of Fort St. George. Diary and Consultation Book, Military Department, 1756. — Sundry Book 1686, Affairs in Bengal. — Despatches from England, 1680-1682. — French Correspondence [Public] Sundries N° 8 (b), 1751. — Madras, Government Press, 1913-1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde].

Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens, t. II. — Paris, Imprimerie Nationale, 1906, in-fol. [Académie des Inscriptions].

Renan (Ernest). *Cahiers de jeunesse, 1845-1846.* — Paris, Calmann-Lévy, 1906; in-8.

— *Nouveaux cahiers de jeunesse, 1846.* — Paris, Calmann-Lévy, 1907; in-8.

Report of the Archæological Department for the year 1912-1913, with the Government Review thereon. — Mysore, s. d.; in-fol. [Gouvernement de l'Inde].

Rodes (Jean). *Dix ans de politique chinoise. Le Céleste Empire avant la Révolution.* — Paris, Félix Alcan, 1914; in-18 [Éd.].

Santarem (2e Visconde de). *Inéditos (Miscellanea)*, collegidos, coordenados e annotados por Jordão de Freitas. Trazidos a publicidade pelo 3e visconde de Santarem. — Lisboa, Libanio da Silva, 1914; gr. in-8 [Don du vicomte de Santarem].

Sättler (Dr. phil. F.). *Deutschpersisches Konversationswörterbuch, nebst einem Abriss der Formen- und Satzlehre.* — Wien und Leipzig, A. Hartleben's Verlag, s. d.; in-16 [Éd.].

Scripta Pontificii Instituti Biblici. Hudal (Dr. Alois). *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Kritisch-exegetische Studie.* — Rom, Verlag des Päpstl. Bibel-Instituts, 1914; in-8 [Dir.].

— Schumacher (Heinrich). *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8.* — I. Teil. Historische Untersuchung. — Rom, Verlag des Päpstl. Bibel-Instituts, 1914; in-8 [Dir.].

— *Elenco alfabetico delle pubblicazioni periodiche esistenti nelle biblioteche di Roma e relative alle scienze morale, storiche, filologiche, etc.* — Roma, 1914; 2 vol. in-8 [Dir.].

— Deimel (Antonius). *Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa.* — Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1914; gr. in-8 [Dir.].

Seyyèd Ali Mohammed (dit le Bab). *Le Béyan persan*, traduit du persan par A. L. M. Nicolas, t. II, III et IV. — Paris, Paul Geuthner, 1914; 3 vol. in-18 [Éd.].

Sidersky (D.). *L'Agriculture dans la haute antiquité* (Extrait). — Paris, Société des Agriculteurs de France, 1914; in-8 [A.].

**Sixteen Tables Thai Alphabets current in Siam.* — Bangkok, Vajirañana National Library, 1914; pet. in-fol.

Stede (Wilhelm). *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu.* Untersuchungen, Übersetzung und Pāli-Glossar. — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1914; in-8 [Éd.].

**Titles of the Royal Family from the establishment of the dynasty in Bangkok 1782 up to 1910.* Edited by Prince Somnot Amorabandhu, with a Preface by Prince Damrong. — Bangkok, Vajirañana National Library, 1914; in-8.

Vinson (Julien). *La dérivation verbale. Les voix, les modes, les temps (cours de linguistique)* [Extrait]. — Paris, Félix Alcan, 1914; in-8 [A.].

**Visramiani, The Story of the Loves of Vis and Ramin. A Romance of*

ancient Persia, translated from the Georgian Version by OLIVER WARDROP. — London, Royal Asiatic Society, 1914; in-8.

WIEDEMANN (Prof. Dr. A.). *Die Bedeutung der alten Kirchenschriftsteller für die Kenntniss der ägyptischen Religion* (Extrait). — Saint-Gabriel-Mödling bei Wien, Anthropos-Administration, 1913; in-4 [A.].

— *Incarnation* (*Egyptian*) [Extrait]. — S. l. n. d., in-4 [A.].

WILHELM (Dr. Eugen). *Hvarenō* (Extrait). — Bombay, 1914; in-4 [A.].

II. PÉRIODIQUES.

**Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Klasse; Jahrgang 1914, Nr. 2-4. — Berlin, 1914; in-4.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, janvier-mars 1914. — Paris, Auguste Picard, 1914; in-8.

**L'Afrique française*, mai-juillet 1914. — Paris, 1914; in-4.

**American Journal of Archaeology*, XVIII, 2. — Concord, The Rumford Press, 1914; in-8.

**The American Journal of Philology*, No. 138. — Baltimore, 1914; in-8.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXX, 3. — The University of Chicago Press, 1914; in-8.

**Annales Academiae Scientiarum Fennicæ*, Ser. B., t. XIII, 1-4. — Helsinki, 1914; in-8.

**Anthropos*, IX, 1-2. — St-Gabriel Mödling bei Wien, 1914; in-4.

**Ararat*, 1914, n°s 4-5. — Etchmiadzin, 1914; in-8.

**Archiv für Religionswissenschaft*, XVII, 3-4. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914; in-8.

**The Asiatic Review*, IV, 8-10. — London, 1914; in-8.

**L'Asie française*, avril-juin 1914. — Paris, 1914; in-4.

**Atti della R. Accademia dei Lincei. Notizie degli scavi di antichità*, serie quinta, X, 9-12. — Roma, 1914; in-4.

**Baessler-Archiv*, IV, 6. — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914; in-4.

**Bessarione*, fasc. 127. — Roma, Max Bretschneider, 1914; in-8.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LIX, 4. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1914; in-8.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LXIV, 5-6; LXV, 1-2. — Madrid, Fortanet, 1914; in-8.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 161-165. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1914; in-8 [Dir.].

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1913, 3e livr. — Paris, Imprimerie Nationale, 1913; in-8 [M. I. P.].

**Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1914, nos 7-11. — Saint-Pétersbourg, 1914; in-4.

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, VI, 3. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1914; in-8 [Dir.].

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XII, 4; XIII, 4, 5, 6, 7; XIV, 1. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913; gr. in-8°.

**Bulletin de l'Institut égyptien*, 5e série, VII, 2; VIII; 1. — Le Caire, Paul Barbey, mai 1914; in-8.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, XI, 2. — Le Caire, 1914; in-8 [M. I. P.].

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1913, 2e livr. — Paris, Imprimerie Nationale, 1913; in-8 [M. I. P.].

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, mai-juillet 1914. — Toulouse et Paris, 1914; in-8.

Comité des travaux historiques et scientifiques, Bulletin de la section de Géographie, 1913, no 3. — Paris, Imprimerie Nationale, 1913; in-8 [M. I. P.].

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, LXVII, 2. — Wien, Alfred Hölder, 1914; in-4.

Epigraphia Indica, XI, 6-7; XII, 2. — Calcutta and Bombay, 1912; in-4 [Gouvernement de l'Inde].

Epigraphia Indo-Moslemica, edited by J. Horovitz, 1911-1912. — Calcutta, Superintendent Government Press, 1914; in-4 [Gouvernement de l'Inde].

Fine Arts Journal, May 1914. — Chicago, 1914; in-8 [Dir.].

**The Geographical Journal*, May-September 1914. — London, 1914; in-8.

**La Géographie*, 15 avril-15 mai 1914. — Paris. Masson et Cie, 1914; gr. in-8.

**Le Globe*, t. LIII. 1-2. — Genève. R. Burkhardt, 1914: in-8.

L'Hexagramme, nos 78-79. — Paris, Bibliothèque Figuière. 1914: in-8 [Dir.].

India, April 24-September 11. 1914. — London. 1914: in-fol. [Dir.].

**The Indian Antiquary*, May-July 1914. — Bombay. British India Press, 1914; in-8.

**Der Islam*, V, 2-3. — Strassburg, Karl J. Trübner. 1914: in-8.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, X. 1-4; LXXV, 3. — Calcutta, 1914; in-8.

Journal des savants, avril-juin 1914. — Paris. Hachette et Cie. 1914: in-4 [M. I. P.].

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, X, 2. — Bombay, British India Press, 1914; in-8.

**The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, No. LXVII. — Bombay. 1914; in-8.

**The Journal of the Burma Research Society*, IV. 1. — Rangoon, 1914: in-4.

Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, XXXVI, 4. — Tokyo, Taisho III, pet. in-4 [Dir.].

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July 1914. — London, 1914; in-8.

**The Journal of the Siam Society*, VIIII. 2-3; IX, 1; X, 4. — Bangkok, 1912-1913; in-8.

**Luzac's Oriental List and Book Review*, Jan.-April 1914. — London, 1914; in-8.

**Al-Machriq*, XVII. 5-9. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1914; in-8.

The Maha-Bodhi and the United Buddhist World, XXII. 3-7. — Colombo, 1914; in-8 [Dir.].

Mècheroutiette «Constitutionnel ottoman», n° 55. — Paris, 1914; in-8 [Dir.].

Mémoires présentés à l'Institut Égyptien, t. VI, novembre 1913. — Le Caire, 1913 ; in-4.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut d'archéologie orientale du Caire. MASPERO (Jean) et WIET (Gaston). *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, 1re série, 1er fasc. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1914 ; gr. in-4 [M. I. P.].

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, 9 ; V, 2. — Calcutta, The Asiatic Society, 1914 ; gr. in-4.

**Al-Moktabas*, VIII, 1-3. — Damas, 1914 ; in-8.

**Le Monde oriental*, VII, 3 ; VIII, 1. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1913-1914 ; in-8.

The Moslem World, IV, 3. — London, Christian Literature Society for India, 1914 ; in-8.

Le Muséon, nouvelle série, XV, 1. — Louvain, J.-B. Istas, 1914 ; in-8 [Dir.].

**Notulen . . . van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LI, 3-4. — Batavia, 's-Gravenhage, 1914 ; in-8.

**Oudheidkundig Dienst in Nederlandsch-Indië. Oudheidkundig-Verslag*, 1914, I. — Batavia, 's-Hage, 1914 ; in-8.

**Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, July 1914. — London, 1914 ; in-8.

**Polybiblion*, avril-juillet 1914. — Paris, 1914 ; in-8.

Pro India. Monatschrift des Internationalen Komitees Pro India, 1-2. — Zürich (Schweiz), C. R. Pillai, 1914 ; in-8 [Dir.].

**Rendiconti della Reale Academia dei Lincei, Classe di scienze morale, storiche e filologiche*, serie quinta, XXII, 11-12 ; XXIII, 1-2. — Roma, 1913 ; in-8.

Répertoire d'art et d'archéologie, fasc. 19 et 21. — Paris, Bibliothèque d'art et d'archéologie, 1913 ; in-4 [Dir.].

**Revue africaine*, n° 292. — Alger, Adolphe Jourdan, 1914 ; in-8.

**Revue archéologique*, juillet-décembre 1912 ; mars-juin 1914. — Paris, Ernest Leroux, 1914 ; in-8.

**Revue biblique*, juillet 1914. — Paris, J. Gabalda, 1914 ; in-8.

**Revue critique*, 48e année, nos 17-30. — Paris, Ernest Leroux, 1914 ; in-8.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, mai-juin 1914. — Paris, Émile Nourry, 1914; in-8 [Dir.].

**Revue de l'histoire des religions*, LIX, 1-2. — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1914, n° 1-2. — Paris, A. Picard et fils, 1914; in-8.

**Revue des études juives*, n°s 133-134. — Paris, Durlacher, 1914; in-8.

**Revue du Monde musulman*, vol. XXVI, mars 1914. — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8.

**Revue historique publiée par l'Institut d'histoire ottomane*, n°s 25-26. — Constantinople, Ahmed Ihsan et Cie, 1914; in-8.

**Revue indochinoise*, XVII, 3-6. — Hanoï, 1914; in-8.

Revue sémitique, avril 1914. — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8.

The Rikugo-Zasshi, n°s 396, 398 et 401. — Tōkyō, Tōitsu Kristokyō Kōdōkwai, 1914; in-8 [Don de M. F. Nau].

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften*, philosophisch-historische Klasse, CLXXIII, 1; CLXXIV, 2; — Wien, Alfred Hölder, 1914; in-8.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1914, I-XVIII. — Berlin, Georg Reimer, 1914; in-8.

**Sphinx*, XVIII, 2. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1914; in-8.

**Tidschrift voor indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, LVI, 1-2. — Batavia, 's-Hage, 1914; in-8.

T'oung Pao, mars-mai 1914. — Leide, E. J. Brill, 1914; in-8.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XLII, 1. — Tokyo, May 1914; in-8.

**Transactions and Proceedings of the Japan Society*, London, vol. X, 2; vol. XI.

— *Analytical Index to Volumes 1-10*. — London, 1914; in-8.

**Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, V, 1. — Seoul, The Korean Religions Tract Society, 1914; in-8.

**Vereeniging «Koloniaal Instituut», Amsterdam. Derde Jaarverslag, 1913*. — Amsterdam, J. H. de Bussy, 1914; in-4.

Die Welt des Islams, II, 1. — Berlin, Dietrich Reimer, 1914; in-8.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVIII, 1. — Wien. Alfred Hölder, 1914; in-8.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVIII, 2. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1914; in-8.

**Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, XXXVII, 1. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914; in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXXIV, 2. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1914; in-8.

**Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, XVII, 1. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914; in-8°.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1914.

LE NORD-OUEST DE L'INDE

DANS

LE VINAYA DES MŪLA-SARVĀSTIVĀDIN

ET LES TEXTES APPARENTÉS,

PAR

M. J. PRZYLUSKI.

INTRODUCTION.

Le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, si nous en jugeons par les extraits conservés dans le Divyāvadāna, comptait parmi les plus belles œuvres de la littérature sanscrite. Il n'est pas sans intérêt de savoir où ce Vinaya monumental a été composé. Nous ignorons encore à peu près tout sur l'histoire des sectes bouddhiques: ce n'est pas simplement sur des thèses de discipline ou d'hagiologie que se sont édifiées les grandes communautés rivales : Sthavira, Mahāsāṁghika, Mahīśāsaka, etc. Les intérêts d'ordre humain ne sont pas étrangers à des mouvements si amples. C'est déjà réaliser un premier progrès que de fixer, même approximativement, l'orientation géographique d'une de ces écoles. Le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, dans la section si touffue des «Remèdes» (*oṣadhi-vastu*), a incorporé un véritable *māhātmya* du Nord-Ouest de l'Inde: il a recueilli une série de traditions locales qui, de Mathurā jusqu'à l'intérieur du Cachemire, repéraient un prétendu voyage du Bouddha. J'avais depuis longtemps signalé (*Toung-pao*, 1907, p. 115) la prédiction relative à Kaniṣka (cf. *infra*, p. 517). M. Przyluski a bien voulu, sur mes

IMPRIMERIE NATIONALE.

conseils, traduire l'ensemble de ce māhātmya, ainsi que d'autres passages où se manifeste aussi la même intention de donner à l'Inde du Nord-Ouest son brevet de «terre sainte». Il espérait exposer dans une introduction développée les résultats qui se dégagent des textes comparés entre eux: l'histoire de la tradition, dans l'intérieur de l'Église bouddhique, devait particulièrement tirer de ces comparaisons des éclaircissements notables. Des événements inattendus et brutaux l'ont appelé à d'autres devoirs. Il a semblé que les lecteurs intéressés aux études bouddhiques accueilleraient néanmoins avec faveur la collection des traductions préparées par M. Przyluski. Il en ressort nettement, même sans l'aide d'une discussion, que l'école des Mūla-Sarvāstivādin avait ses attaches positives au Cachemire et dans les régions voisines. Si elle a choisi le sanscrit comme langue sacrée, ce choix semble bien attester la situation privilégiée du sanscrit comme langue littéraire au Cachemire vers le temps où se place la rédaction du Vinaya. On ne manquera pas d'observer que, à part de très rares exceptions, les localités glorifiées dans le voyage du Bouddha sont complètement inconnues. L'archéologie recueillera avec reconnaissance ces indications, si vagues qu'elles soient; elle n'est que trop habituée à compter exclusivement sur les informations des pèlerins chinois.

Les textes se suivront dans l'ordre que voici : I. Vinaya des Mulā-Sarvastivādin. 1° Le voyage du Bouddha dans le Nord-Ouest de l'Inde (Oṣadhi-vastu, ch. IX; Tripiṭaka chinois, éd. de Tōkyō, XVII, 4, p. 31ᵇ–35ᵇ). — 2° La conversion du Cachemire. Nirvāṇa de Mahā-Kaśyapa. Nirvāṇa d'Ānanda. Madhyāntika au Cachemire (Saṁyukta-vastu, ch. XL; Trip. Tōk., XVII, 2, 93ᵃ–95ᵇ, col. 9). — II. Aśokarājāvadāna (*ibid.*, XXIV, 10). 1° Avadāna d'Upagupta (ch. III, p. 12ᵃ–12ᵇ, col. 8). — 2° Avadana du Nirvāṇa de Mahā-Kaśyapa (ch. IV, p. 14ᵇ–16ᵃ). — 3° Avadana de Madhyāntika (ch. IV, p. 16ᵃ–16ᵇ). — 4° Avadāna de Çaṇavasa (ch. V, p. 16ᵇ–20ᵃ). — III. Appendice. 1° Extrait du Saṁyukta-agama, ch. XXIII (*ibid.*, XIII, 3, p. 34ᵇ). — 2° Extrait du Fen-pien-kong-tö-loen, ch. V (*ibid.*, XXIV, 4, p. 65ᵇ). — 3° Extrait du Chan kien p'i p'o cha liu (*ibid.*, XVII, 8, p. 9ᵇ). — Extrait du Fochouo hoan fo san mei hai king (*ibid.*, IV, 5, p. 28ᵃ).

Je rappelle ici que le Divyāvadana, dans l'introduction du Paṁśupradana (p. 348, 6 lignes avant la fin), résume par quelques allusions le voyage du Bouddha; mais le texte est tronqué, et il ne devient intelligible que par le récit du Vinaya (*Yada Bhagavan parinirvaṇakalasamaye 'palalanāgaṁ vinīya kumbhakariṁ caṇḍalim gopālim ca teṣāṁ mathuram anupraptaḥ*). Il s'agit de la conversion d'Apalala le dragon, *infra*,

p. 510; du potier, p. 513; de la caṇḍālī, p. 514, du bouvier, p. 514. La même énumération se retrouve dans la rédaction de l'Aśokāvadana recueillie par le Saṁyukta-āgama (*infra*, III, 1).

Le traducteur du Vinaya en chinois, Yi-tsing, se pique en général de traduire les noms propres plutôt que de les transcrire. Pour aider à restituer l'original, j'ai donné en regard les traductions tibétaines de ces noms empruntées au passage correspondant du Dulva, II, 235 et suiv.

Sylvain Lévi.

I

1. LE VOYAGE DU BUDDHA DANS LE NORD-OUEST DE L'INDE.

(Trip., éd. Tōkyō, XVII, 4, p. 31^b-35^b.)

En ce temps-là[1], le *Bhagavat* se rendit à 象城 (*Hastināpura*), la Ville de l'Éléphant. Il y eut un Brahmane qui l'aperçut de loin avec ses trente-deux signes et ses quatre-vingts sous-signes. Son corps avait un aspect noble et digne; une clarté parfaite en émanait constamment, qui surpassait l'éclat de mille soleils. Quand, dans sa marche, il s'avançait ou s'arrêtait, il ressemblait à une montagne de joyaux. Il était bon et majestueux. Le Brahmane, ayant aperçu de loin le *Bhagavat*, s'approcha du Buddha et complimenta le *Bhagavat* en ces termes :

Son corps a la couleur de l'or. Ses yeux sont purs et larges. Sa compassion est parfaite. Il a toutes les vertus en partage. Il est *deva* parmi les *deva*. Il dompte et conduit les hommes. Il a franchi la mer (de la connaissance).

Ayant entendu cette louange, le *Bhagavat* sourit. Généralement, quand les Buddhas sourient, ils émettent une vive clarté qui se réfléchit et rentre en eux au sommet de la tête.

[1] L'original sanscrit de ce récit est conservé dans le *Divyavadana*, V : *stuti-brahmaṇa*.

Alors l'āyuṣmat *Ānanda* 阿 難 陀, joignant les mains, l'adora, et, parlant au Buddha, lui adressa cette louange :

Ô *Bhagavat*, des portes de votre visage s'épandent par milliers des clartés surnaturelles et mystérieuses, de même que le soleil levant illumine de son éclat les dix régions.

Derechef, il prononça cette louange :

Rejetant les pensées vulgaires et viles de la convoitise, pour les Buddhas, dans ce monde, les causes sont de l'ordre le plus haut. Sans motif, il ne leur conviendrait pas de manifester leur sourire mystérieux. Ils triomphent des passions qui sont leurs adversaires rebelles[1].

Le Buddha dit : « C'est bien. Ô *Ānanda*, ce n'est pas sans cause que les Buddha *Tathāgata* manifestent leur sourire mystérieux. Ô *Ānanda*, vois-tu ce Brahmane qui vient d'adressser une louange au Buddha ? » *Ānanda* répondit : « Je le vois. » Le Buddha dit : « Ce Brahmane, par suite des mérites de la racine de bien qu'il a acquise en me célébrant, pendant vingt *kalpa* ne tombera point dans une destination mauvaise et il obtiendra constamment de renaître parmi les hommes et les *deva*. Après sa dernière incarnation, il obtiendra la dignité de *Pratyeka Buddha*, sous le nom de 懶讚 « digne d'éloges » *Stavārha*. » Alors les *Bhikṣu* conçurent tous des doutes. Seul le Buddha *Bhagavat* peut dissiper tous les doutes. Alors ils le questionnèrent. Le *Bhagavat* leur dit : « Vous tous, écoutez. Parce que ce Brahmane a récité en mon honneur une *gāthā* de louanges, je prédis en sa faveur qu'il deviendra *Pratyeka Buddha*. » Le Buddha ajouta : « Ce n'est pas seulement dans le temps présent qu'il a acquis des mérites en louant le *Tathāgata*, mais encore dans le temps passé, parce qu'il m'avait célébré, j'ai donné à ce Brahmane cinq grands villages. Écoutez et réfléchissez-y bien. Je vais vous en faire le récit :

Jadis, dans la ville de *Vārāṇasī* 婆 羅 痆 斯 (Bénarès), vivait

[1] Le traducteur chinois a laissé de côté deux stances sanscrites qui développent le même thème.

un roi nommé Brahma-donné 梵授 *Brahmadatta*. Par ses justes lois, il civilisa le monde. Il régna dans la paix, l'abondance et la joie. Ses sujets vivaient dans une glorieuse prospérité, sans souffrir des maladies et des épidémies. Ce roi aimait les hommes de talent et les savants. En ce temps-là, vivait à *Vārāṇasī* un Brahmane d'un talent accompli et d'un grand savoir. Sa femme lui dit : « La saison froide approche. Va chez le roi et fais-lui un beau compliment pour qu'il soit content, et il te donnera des habits d'hiver. » Le Brahmane se rendit chez le roi et il le vit qui sortait de la ville, monté sur un éléphant. Alors le Brahmane regarda[1] et il se dit en lui-même : Ferai-je d'abord l'éloge du roi ou d'abord l'éloge de l'éléphant? Comme cet éléphant est fort aimé de tout le monde, il convient de louer d'abord l'éléphant. Alors le Brahmane, en manière de louange, dit :

Il ressemble bien à l'éléphant de *Çakra-Devendra*. Sa beauté est parfaite et majestueuse. Il a en abondance la force, les caractéristiques (*lakṣaṇa*) et les parures. Tel est l'aspect du roi des éléphants.

Le roi, ayant entendu cette louange, fut extrêmement joyeux, et il dit en manière d'éloge :

Oui, ce roi des éléphants m'est cher. Les hommes, quand ils le voient, sont au comble du bonheur. Tu as su le louer en termes élégants. Je te donne donc cinq villages.

Ô vous autres, *Bhikṣu*, n'ayez aucune arrière-pensée. Celui qui était autrefois le roi des éléphants, maintenant c'est moi-même. Et le Brahmane qui est là maintenant, est celui-là même qui avait adressé la louange à l'éléphant. A cette époque, pour m'avoir loué en une *gāthā*, je lui ai donné cinq villages.

[1] Le texte ajoute : « le soleil » ; le sanscrit n'a rien d'équivalent. Le caractère est certainement fautif.

Maintenant, parce qu'il m'a loué en une *gāthā*, je prédis qu'il obtiendra la *Pratyeka Bodhi*.»

En ce temps-là, le *Bhagavat* se rendit à la grande ville. Dans cette ville, il prêcha comme il a été dit ci-dessus dans le *Sūtra du Siège des Quatre Buddhas* 四佛座經 [1].

Le *Bhagavat* [2] se rendit à *Srughna* 素魯揭群. Dans cette ville se trouvait un Brahmane nommé *Indra* 因陀羅. Quoique jeune, il savait beaucoup. Il se croyait plus intelligent que tous les autres; mais (ce qu'il savait) il ne l'avait point dans le cœur.

Le *Bhagavat*, dans un certain lieu, en présence d'une grande multitude, exposait l'essence de la Loi pour la foule. Alors le Brahmane, ayant appris que le *Bhagavat* était arrivé dans la ville, fit cette réflexion : «Puisqu'on dit que le *Çramaṇa Gautama* est parfait de corps, je vais maintenant aller voir s'il est plus parfait que moi.» Alors il se rendit à l'endroit où était le Buddha, et il vit le *Bhagavat* avec les trente-deux signes de l'homme accompli et les quatre-vingts sous-signes, brillant d'un vif éclat, tout son corps orné d'une clarté constante surpassant la clarté de mille soleils, semblable à une montagne de joyaux, entièrement bon. Quand il l'eut considéré, il fit de nouveau cette réflexion : «Le *Çramaṇa Gautama* est plus parfait que moi, mais il n'est pas plus grand que moi.» Alors il regarda le sommet de la tête du Buddha, mais il ne put l'apercevoir. Alors il monta sur un endroit élevé, et pour-

[1] On montrait en divers endroits de l'Inde la place où les quatre Buddhas s'étaient assis (Hiouen-tsang, *Mém.*, II, 50; Fa-hien, chap. xxix, etc.); mais il doit s'agir ici de l'emplacement situé au Gāndhāra, dans le voisinage immédiat du stupa de Kaniṣka (Hiouen-tsang, *Mém.*, I, p. 106). C'est dans le sūtra prononcé en ce lieu que se trouvait la prophétie relative au stupa de Kaniṣka. — Malheureusement, malgré la précision de la référence («ci-dessus») donnée en chinois et en tibétain, le sutra ne paraît pas être conservé dans notre Vinaya, tout au moins en chinois.

[2] L'original sanscrit de ce récit forme le sixième avadāna du *Divyāvadāna* : *Indrabrahmaṇa*.

tant il ne put l'apercevoir. Alors le *Bhagavat*, s'adressant à ce Brahmane, lui dit : « Tu te donnes bien de la peine ! Quand même tu monterais sur le sommet d'une montagne très élevée, tu ne pourrais pourtant pas l'apercevoir, le sommet de la tête du *Tathāgata* ! Est-il possible que tu ne l'aies pas entendu dire ? Les *asuras* dans le ciel et les hommes sur la terre ne peuvent pas entièrement le voir. Tu veux connaître les dimensions du corps du *Tathāgata*. Dans ta maison, dans la terre, à l'endroit où l'on sacrifie à *Agni*, se trouve une colonne en bois de santal *goçīrṣa* (tête-de-bœuf). Tu la dégageras, tu la mesureras et tu connaîtras alors les (dimensions) du corps que les parents du *Tathāgata* ont engendré. »

Le Brahmane fit alors cette réflexion : « C'est là une chose extraordinaire. Je n'ai rien encore entendu de pareil. Il faut que j'aille me rendre compte. » Alors il retourna chez lui en toute hâte. A l'endroit où avaient lieu les sacrifices, il creusa la terre et en retira une colonne. Tout se passa comme le Buddha avait dit. Alors ce Brahmane eut la foi et de nouveau il fit cette réflexion : « En vérité, le *Çramaṇa Gautama* est bien omniscient. Maintenant, je dois aller lui offrir un présent pour montrer ma foi. » Alors il se rendit à l'endroit où était le Buddha, et, se plaçant au-devant du *Bhagavat*, il le célébra de toutes manières. S'étant écarté, il alla s'asseoir en face de lui. Alors le *Bhagavat*, connaissant la joie de son esprit, ses résidus (*anuçaya*)[1], ses organes et sa nature... (etc., jusqu'à) la vue du sa-kia-ye (*satkāya*) accumulée continûment sans commencement, avec la massue en diamant de la sapience, il détruisit la montagne des idées perverses; et ce Brahmane eut l'intuition du fruit de *Srotāpatti*. Il s'écria : « O *Bhagavat*, j'étais bien loin. Maintenant je prends mon refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée. Je désire que vous me commu-

(1) Sylvain Lévi, *Mahāyāna Sūtralaṃkara*, p. 174, note 461.

niquiez les défenses (*çīla*) d'un *Upāsaka* et alors, désormais et tant que je vivrai, d'un cœur fidèle et pur je prendrai mon refuge dans les trois joyaux.»

Alors le Brahmane, s'étant levé et ayant rajusté ses vêtements, les mains jointes, se prosterna devant le Buddha. Et il dit au Buddha : «Si le *Bhagavat* me le permet, j'élèverai une colonne en bois de santal *goçīrṣa* pour l'édification de tous.»

Le Buddha dit : «Ô Brahmane, faites comme il vous plaira!» Là-dessus, le Brahmane plaça la colonne en bois de santal dans un endroit pur et calme. Il fit des offrandes de toutes sortes et il érigea cette colonne. Pour cette raison, régulièrement à l'assemblée des jours d'abstinence, il y eut d'autres Brahmanes maîtres de maison et d'autres, qui, pour obtenir le bonheur, attachaient à cette colonne des plantes propitiatoires. Et parce que le Brahmane *Indra* avait institué cette fête, on l'appela la fête d'*Indra*[1].

Quand[2] le *Bhagavat* manifeste sa grande pénétration (*abhijñā*) surnaturelle, alors les hérétiques pâles d'effroi se retirent. Les *deva* et les hommes se réjouissent. Les hommes bons sont contents. Les hérétiques en hâte se dispersent et fuient jusqu'aux pays voisins, ou bien ils se fixent dans le voisinage des Brahmanes pour les servir.

A ce moment, le *Bhagavat* voyageait parmi les hommes du *Koçala* 憍薩羅. Il se rendit à un village de Brahmanes. Alors les hérétiques apprirent la venue du *Çramaṇa Gautama*. L'ayant apprise, ils se hâtèrent de se rendre dans les familles des Brahmanes maîtres de maison. Arrivés là, ils prononcèrent ces paroles : «Nous voudrions vous dire : Que votre bonheur s'accroisse! et nous partons.» — Les autres dirent : «Hommes

[1] Le *Divyavadana* insère à la suite de ce récit l'épisode du Toyikāmahas, qui figure aussi à la fin de l'avadana XXXI (*Sudhanakumara*).

[2] A partir d'ici, l'original sanscrit manque.

saints, pourquoi partez-vous?» — Ils répondirent : «Après vous avoir vus riches, nous serions fâchés de vous voir ruinés. C'est pour cela que nous partons.» — Les autres demandèrent : «Hommes saints! pourquoi serions-nous ruinés?» — «Sachez que le *Çramaṇa Gautama* suivi de douze cents hommes va venir. Sa troupe est comme la grêle qui fauche les récoltes en tombant. D'innombrables parents seront certainement privés de leurs fils.» Les autres dirent : «Hommes saints! s'il en est vraiment ainsi, il faut qu'unis nous demeurions ici pour nous entr'aider. Pourquoi notre union se romprait-elle? Ce ne serait pas bien, car nous irions fatalement à notre perte.» Les hérétiques répondirent : «Faites un accord avec nous. Nous nous engageons à rester ici. Quant à vous, il faut que vous maltraitiez le *Çramaṇa Gautama.*» — Les autres dirent : «Nous le maltraiterons.» Alors ils saisirent tous des glaives, des bâtons, des arcs et des flèches. Ayant endossé des cuirasses, ils sortirent sur la route. Alors, parmi les *Çākyaputra*, se trouvait un vieillard qui, voyant ces hommes, leur demanda : «Où voulez-vous aller?» — Ils répondirent : «Nous voulons molester quelqu'un.» — Le vieillard leur demanda encore : «A qui en avez-vous?» — Ils répondirent : «Au *Çramaṇa Gautama*». — Le vieillard leur dit : «Le *Bhagavat* est un grand maître. Si c'est à lui que vous en avez, quel est l'homme que vous tiendrez pour un ami? Retournez chez vous.» — Mais ils refusèrent de s'en retourner. Alors le vieillard se dit en lui-même : «Des gens de cette espèce, ce n'est pas en leur expliquant la Loi qu'on pourrait les convertir. Il faut employer toutes sortes de prestiges et c'est seulement ainsi qu'on pourra les réprimer.» Alors le vieillard entra dans le village. Des quatre côtés il y mit le feu, et l'incendie dévora le village. Ceux qui étaient dans le village se mirent tous à pousser des cris. Ceux qui voulaient molester le Buddha, ayant entendu ces cris, furent effrayés. Et ils se dirent les uns aux autres :

« Le *Çramaṇa Gautama* est encore loin d'ici, et voici qu'il se produit un malheur extrême; notre village est incendié. Il faut donc que nous nous en retournions pour arrêter l'incendie. » Mais, étant revenus sur leurs pas, ils ne réussirent pas à arrêter l'incendie. Sur ces entrefaites, le *Bhagavat* arriva. Il demanda aux gens : « Pourquoi êtes-vous effrayés ? » — Ceux-ci lui répondirent : « Voici que nos maisons sont dévorées par les flammes et nous ne pouvons l'empêcher. » Le Buddha leur dit alors : « Je vais éteindre l'incendie en votre faveur. » Les gens dirent : « Nous vous supplions, ô *Bhagavat*, d'éteindre le feu en notre faveur. » Alors le *Tathāgata* cessa de parler, et par le prestige du Buddha le feu s'éteignit aussitôt. Alors tous ces gens eurent la foi; et ils dirent au Buddha : « Ô *Bhagavat*, maintenant, pourquoi avons-nous mérité ta venue ? » — Le Buddha leur dit : « C'est pour votre bien que je suis venu ici. » Alors, connaissant la nature propre et les résidus de bien de ces gens, le *Bhagavat* exposa la Loi en leur faveur et leur fit prendre refuge dans les quatre vérités . . . (etc., jusqu'à) qui est la vue du *satkāya* accumulée continûment sans commencement; avec la massue en diamant de la sapience, il détruisit la montagne des idées perverses et leur fit obtenir à tous le fruit saint de l'entrée dans le courant (*srotāpatti*). Alors tous les *Bhikṣu*, ayant conçu des doutes, s'adressèrent au *Bhagavat*. Seul le *Tathāgata* peut dissiper le doute. Les *Bhikṣu* lui dirent donc : « Ô *Bhagavat*, nous voyons que ce *Çākyaputra* a incendié un village par avidité et concupiscence. Par cet acte, il a mérité un châtiment sans mesure. »

Alors le *Bhagavat* dit aux *Bhikṣu* : « Non seulement en son existence actuelle il a incendié ce village par avidité et concupiscence, mais encore dans le temps passé, pendant des existences innombrables, il a incendié des villages par avidité et concupiscence. Écoutez avec attention et réfléchissez bien à ceci. Je vais expliquer pour vous la chose en détail.

Au temps jadis[1], dans un village, demeuraient cinq cents singes. Les récoltes (de ce village) étaient entièrement dévastées par les singes. Les habitants, s'étant assemblés, délibérèrent sur les moyens propres à arrêter ce fléau. Parmi eux se trouvait un homme qui prit la parole et dit : « Il faut exterminer tous ces singes, et ainsi seulement nous mettrons fin à ce fléau. » Il y eut un autre homme qui dit : « Comment pourrait-on les tuer ? » — Le premier répondit : « La forêt qui de tous côtés entoure le village, rasons-la entièrement. Ne laissons qu'un plaqueminier. Tout autour plaçons des épines. Quand les fruits du plaqueminier seront mûrs, les singes s'assembleront sur l'arbre afin de manger les fruits et nous pourrons les tuer. » — Là-dessus, on abattit les arbres, tous jusqu'au dernier. On ne laissa qu'un arbre, et tout autour on plaça des épines. On laissa en cet endroit un homme chargé de surveiller constamment et d'avertir la population du village lorsque tous les singes seraient montés sur l'arbre. Parmi les singes, il s'en trouvait un qui dit au roi des singes : « Voici que les fruits du plaqueminier sont mûrs. Allons-y ensemble pour cueillir les fruits et les manger. » Là-dessus, les singes s'assemblèrent sur le plaqueminier. Les hommes, l'ayant appris, s'armèrent tous de couteaux et de bâtons et se rasssemblèrent au-dessous de l'arbre pour l'abattre. Le cœur rempli d'angoisse, les singes allaient et venaient de branche en branche. Mais le roi des singes, dès le commencement, fut sans crainte et il mangeait des fruits à son aise. Les singes dirent à leur roi : « Voici que nous nous trouvons en péril. Comment se fait-il que vous mangiez des fruits et que seul vous n'ayez point peur ? » Alors le roi des singes dit cette stance :

Chez les hommes vulgaires qui sont très affairés, les obstacles sur-

[1] Cette histoire a déjà été traduite par Chavannes, *Cinq cents Contes et Apologues...*, II, 420-422. Cf. Schiefner, trad. par Ralston, *Tibetan tales* ;

gissent d'eux-mêmes. L'arbre est grand; il est difficile à couper entièrement. Vous pouvez manger sans crainte.

Or un petit singe qui faisait partie de cette bande était resté dans le village. Auparavant, il avait été attaché par précaution, et, tenant son menton dans sa main, il était triste. Alors des singes[1], ayant remarqué sa tristesse et voulant le consoler, demandèrent à leur congénère : « Pourquoi êtes-vous triste et restez-vous ainsi le menton appuyé sur la main? » Le petit singe répondit : « Chers amis, il faut que vous le sachiez. Comment pourrais-je être gai, alors que les hommes de ce village veulent nous tuer, nous et nos familles? Comment pourrais-je être gai? » — Les autres lui demandèrent encore : « Pourquoi ne fais-tu pas un effort (pour les aider)? » — Le petit singe répondit : « Maintenant que je suis attaché, comment pourrais-je faire un effort? » — Les autres lui dirent encore : « Maintenant, nous allons te délivrer. » Alors le singe qui était lié ayant été relâché à l'intérieur du village, il y mit le feu, et de toutes parts les flammes s'élevèrent. Il se fit alors un grand tumulte parmi la foule des habitants du village. Les hommes qui étaient en train d'abattre l'arbre, en entendant ces cris, furent tous saisis de peur. Ils se dirent les uns aux autres : « Cette bande de singes est encore bien loin de nous. Nous ne pouvons encore leur faire de mal. Puisqu'un incendie a éclaté, nous devons nous en aller pour combattre le feu. » Et ils coururent tous au village. Les singes de la bande descendirent tous de l'arbre et ils échappèrent au danger.

Le Buddha dit aux *Bhikṣu* : « Vous autres, n'ayez aucune arrière-pensée. Le petit singe d'autrefois, c'est maintenant ce

The monkeys saved from death, et le Tinduka jātaka du pali (*Jātaka*, II, 76; n° 177).

[1] Il s'agit évidemment ici de singes appartenant à une autre bande, et étrangers au village. A cette heure, les compagnons du jeune singe sont tous réunis sur le plaqueminier.

vieillard *Çākyaputra*. Non seulement, dans son existence actuelle, il a par concupiscence et avidité incendié ce village, mais encore, dans le temps passé, il a également, par concupiscence et avidité, incendié des villages. »

Alors le *Bhagavat* se rendit à la ville de *Kāla* 迦羅[1]. Dans cette ville de *Kāla*, pour le récit, voir le *Sūtra du Siège des Quatre Buddhas*.

En ce temps-là, le *Bhagavat* se rendit encore dans la ville de *Rohitaka* 盧醯徳迦. Il résida dans le palais du *yakṣa* Force-d'Éléphant (*Hastibala*)[2] 象力. A ce moment, le *yakṣa* faisait une tournée chez les *yakṣa*. Apprenant que le *Bagharat* était venu dans sa ville et résidait dans son palais, le *yakṣa* Force-d'Éléphant se rendit auprès du Buddha. Quand il fut arrivé, il se prosterna devant le *Bhagavat* en lui touchant les deux pieds avec le sommet de la tête, puis il s'assit en face du Buddha. Le *Bhagavat*, voyant que le *yakṣa* était assis, exposa en sa faveur les principes essentiels de la Loi et lui donna l'enseignement qui apporte avantage et joie, ainsi qu'il a été dit précédemment. Alors le *yakṣa* Force-d'Éléphant, s'étant levé, rajusta ses vêtements. Il se prosterna devant le *Bhagavat* en le touchant avec le sommet de la tête, et, les mains jointes, il dit : « Je supplie le *Tathāgata* d'exaucer mon humble prière et de demeurer cette nuit dans mon palais. » Alors le *Bhagavat*, silencieusement, agréa sa prière; et, sachant que le *Bhagavat* avait consenti, le *yakṣa* Force-d'Éléphant fit alors construire dans son palais cinq cents temples pour le *Bhagavat*. Dans chaque temple, il disposa cinq cents lits petits et grands, avec leurs garnitures : rideaux, moustiquaires et couvertures. Quand ce fut prêt, il pria le Buddha *Bhagavat* et la foule des *Bhikṣu* d'agréer ses offrandes. Alors le *Bhagavat* et les *Bhikṣu* acceptèrent son invitation.

[1] Tib. : *nag-po'i groṅ* « ville du noir ».
[2] Tib. : *glaṅ chen stobs* « force d'éléphant ».

Or le *yakṣa* Force-d'Éléphant avait un ami intime, un *yakṣa* nommé *Kutika* 屈底迦 [1], qui habitait le royaume du *Kaçmir* 迦濕彌羅. Le *yakṣa* Force-d'Éléphant lui envoya un messager, porteur du message suivant : « Voici que j'ai invité le Buddha et la foule des *Bhikṣu*. Envoie-moi des fruits de ton pays septentrional. » Alors le *yakṣa* Force-d'Éléphant, ayant envoyé son messager, fit préparer la même nuit un festin dans les cinq cents temples à la fois. Il fit nettoyer les lieux et préparer des sièges, et fit apporter de l'eau pure. Et il donna ses instructions aux serveurs pour leur apprendre l'ordre du service. Alors le *yakṣa Kutika*, ayant reçu le message, emplit des corbeilles de raisins et d'autres fruits et les fit porter par des *yakṣa* jusqu'à la limite du terrain où était bâti le temple, et là ils les déposèrent en tas. Les *Bhikṣu* ayant vu ces fruits, aucun d'eux ne savait ce que c'était. Ils demandèrent au *Bhagavat* : « Quels sont ces fruits ? Comment les mange-t-on ? » Alors le Buddha répondit : « Ce sont des fruits de la région du Nord. On les nomme *raisins*. On peut les manger après les avoir purifiés avec le feu. » Alors les *Bhikṣu*, ayant accepté ces fruits, les purifièrent un à un. Et cela faisait perdre beaucoup de temps. Le Buddha s'en aperçut et les blâma en disant : « Il ne faut pas les purifier ainsi un à un. Il suffit que pour l'ensemble de ces fruits on prenne un charbon ardent et qu'on les purifie en trois endroits. »

Alors le *yakṣa* Force-d'Éléphant leur fit boire et manger des aliments de toutes sortes, et il les offrait un à un, de sa propre main, au *Bhagavat* et aux *Bhikṣu*. Quand la grande assemblée eût mangé (pour le détail voir ci-dessus), le *yakṣa* Force-d'Éléphant prit un petit siège en face du *Tathāgata*. Correctement assis, il écouta la Loi. Le *Bhagavat* expliqua la Loi merveilleuse en faveur de ce *yakṣa*, et lui donna l'ensei-

[1] Tib. : *sgra sgrogs* « le rugisseur », traduction usuelle du sanscrit *Ravaṇa*.

gnement qui apporte avantage et joie. Puis il se leva de son siège.

A ce moment, on avait fini de manger des raisins et il en restait encore beaucoup. Le Buddha dit : « Il faut extraire le jus des raisins en les pressant, puis faire chauffer ce liquide et le retirer du feu avant qu'il ne soit cuit. » — Le Buddha ajouta : « Il faut en faire chauffer jusqu'à cuisson complète pour le conserver en magasin afin de servir de sirop au *Saṃgha* hors du temps (des repas). » Puis, après s'être lavé les pieds en dehors de la chambre où il logeait, le *Bhagavat* rentra dans cette chambre et, s'étant assis, il entra en extase.

Alors le *Bhagavat* eut cette pensée : « Maintenant je n'ai plus que peu de temps à vivre. J'ai paru dans le monde et voici le *Nirvāṇa* qui approche. J'ai beaucoup de conversions à faire. Si je vais avec le *Bhikṣu Ānanda*[1] dans les pays de l'Inde septentrionale pour les convertir, j'aurai du mal à en finir. Maintenant, il faut qu'avec le *yakṣa* Diamant-main 金剛手 (*Vajrapāṇi*) j'aille dans ces pays pour les convertir. Alors, en deux *gāthā*, le *Bhagavat* adressa en ces termes ses instructions au *yakṣa Vajrapāṇi* :

Qui a le recueillement est bon et sage.
Qui conserve le recueillement est calme et apaisé.
Qui a le recueillement est calme et tranquille.
L'exercice de la pensée donne l'apaisement et la pureté.
Qui a le recueillement est honnête en ses désirs.
Qui conserve le recueillement est calme et apaisé.
Qui a le recueillement est paisible et tranquille.
Il rejette la pensée d'égarement et en triomphe.

En ce temps là, le *Bhagavat* dit au *yakṣa Vajrapāṇi* : « Il faut que tu viennes avec moi dans l'Inde septentrionale pour

[1] Le rédacteur du Vinaya écarte ainsi par allusion les traditions qui désignaient *Ananda* comme le compagnon de voyage du Buddha dans l'Inde du Nord, et que nous trouvons rapportées dans une autre série de textes.

convertir le roi-dragon *Apalāla* 阿鉢羅.» — «J'y consens, ô *Bhagavat!*» — Le *yakṣa Vajrapāṇi* étant monté dans les airs avec le *Bhagavat*, ils partirent. Le *Bhagavat* aperçut de loin une forêt verte. Il dit au *yakṣa Vajrapāṇi* : «Vois-tu cette forêt verte?» Le *yakṣa* répondit : «Oui, je la vois.» Le *Bhagavat* reprit : «Cent ans après mon *Nirvāṇa*, on bâtira dans ce lieu un *Saṃgha-vihāra*僧迦毗訶羅 qu'on appellera : le couvent de la Forêt sombre 暗林 [1]. Pour l'étude du *çamatha* 奢摩他, ce sera le meilleur lieu.»

Puis le *Bhagavat*, poursuivant sa route, arriva au village du Tas [2] 積集. Alors habitait dans ce village un *yakṣa* nommé Éveil-force 覺力 (*Bodhibala*) [3], qui nourrissait dans son cœur de cruels desseins. Les habitants du village lui offraient sans cesse des sacrifices et, malgré ces offrandes répétées, le *yakṣa* les opprimait. Alors les gens du village, apprenant la venue du *Bhagavat*, se rendirent à l'endroit où était le Buddha. Ils honorèrent avec la tête les pieds du Buddha et, s'étant mis à l'écart, ils s'assirent en face de lui. Alors le *Bhagavat* expliqua la Loi merveilleuse en faveur des gens du village; il leur donna l'enseignement qui apporte avantage et joie, puis il resta silencieux. Alors les gens du village se levèrent de leurs sièges; ils honorèrent avec la tête les pieds du Buddha, et, l'ayant adoré les mains jointes, ils dirent au Buddha : «Ô *Bhagavat*, depuis un très long temps [4], ce *yakṣa Bodhibala* manifeste envers nous sa colère. Il nous opprime sans cesse. Nous supplions le *Bhagavat* de convertir ce *yakṣa* par pitié pour nous.» A ce moment, le *yakṣa Bodhibala*, qui se tenait aussi

[1] Tib. : *tamasa'i chal* «bois de Tamasa». En sanscrit : *tamasavanavihara*. Cf. Hiouen-tsang, trad. Julien, t. I, p. 200, et Divyāv. XXVII (*Kunala*), p. 399, l. 11.

[2] Tib. : *spuṅ* (*spuṅs*) *pa ćan* «ayant un tas».

[3] Tib. : *saṅs rgyas stobs* «force du Buddha».

[4] L'expression chinoise 長夜 rend exactement le sanscrit *dirgharatram* «longues nuits», c'est-à-dire «longtemps».

parmi la foule, était assis. Alors le Buddha dit au *yakṣa Bodhibala* : « Pour la deuxième fois, pour la troisième fois, je t'appelle; maintenant, ne m'entends-tu pas? » Alors le *yakṣa Bodhibala* répondit : « J'entends. » — Le Buddha reprit : « Maintenant, il faut que tu rejettes vite toute pensée de méchanceté. » Le *yakṣa* répondit : « Maintenant, j'ai rejeté mes mauvaises pensées et je ne ferai plus le mal. » Alors le *Bhagavat* lui fit recevoir les défenses et prendre refuge dans les trois Joyaux. Ensuite le *yakṣa* fit construire en cet endroit un monastère nommé le monastère du Tas 稱 集 [1], qui fut entièrement terminé avec les dons nombreux apportés par les fidèles. Quand le monastère fut achevé, le *Bhagavat* s'en alla. Alors le *yakṣa* partit à la suite du Buddha. Le *Bhagavat* lui dit : « Il faut que tu t'en retournes pour garder ce lieu. Et voici que je vais t'aider à le garder. Après mon *Nirvāṇa,* je laisserai en ce pays l'os de mon épaule. Par la suite, il y aura des hommes qui élèveront là un *stūpa* 窣 堵 波 qu'on appellera le *stūpa* du Tas 積 集. »

Puis le *Bhagavat* arriva au village de *Netraka* (?) [2] 泥 德 勒 迦. Là également se trouvait un *yakṣa* nommé Force-de-Loi [3] 法 力 (*Dharmabala*). Le *Bhagavat* le convertit aussitôt. Alors ce *yakṣa,* de même que le précédent, construisit un monastère nommé le monastère de *Netraka.*

Le *Bhagavat* arriva ensuite au bord du fleuve *Sin-tou* 信 度 (*Indus*). Il y avait là un patron de barque. Alors le *Bhagavat,* ayant fait subir à son corps toutes sortes de transformations surnaturelles, convertit le patron de la barque, qui obtint l'intuition des vérités. Il convertit aussi le *yakṣa Lou-tie* [4]

[1] Le caractère 稱 est fautif et doit être remplacé par 積, témoin le tib. *spuṅs pa ćan.*

[2] Dans le Dulva, ce village est appelé *Retuka.*

[3] Tib. : *ćhos stobs,* même sens.

[4] Tib. : *phor ćhen* « grande coupe ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

鹿疊. Par son pouvoir surnaturel, le Buddha fit en sorte qu'une empreinte du pied de ce[1] *yakṣa* s'est conservée jusqu'à ce jour. Aussi les hommes d'aujourd'hui sont-ils d'accord pour lui donner son nom : on l'appelle «la trace du pied du *yakṣa Lou-tie* 鹿疊».

En ce temps là, le *Bhagavat* parvint à l'endroit où habitaient les *Ṛṣi* 仙. Là il convertit le *Ṛṣi Tchang-kouan* 杖灌[2]. Alors les Brahmanes et les maîtres de maison tous ensemble installèrent un endroit pour s'asseoir et se coucher, qu'on appela «le lieu où s'asseyait et se couchait le *Ṛṣi Tchang-kouan*».

En ce temps-là, le *Bhagavat* dit au *yakṣa Vajrapāṇi* : «Il faut que tu te rendes avec moi dans le palais du roi-dragon Sans-chaume[3] 無稻芋 (*Apalāla*). — J'y consens, ô *Bhagavat.*» Alors le *Tathāgata*, accompagné du *yakṣa Vajrapāṇi*, parvint au palais du roi-dragon. Alors le roi-dragon *Apalāla*, ayant vu le *Bhagavat* arriver dans son palais, entra dans une violente colère. Il eut envie de se venger et donna cours à son irritation. Il s'éleva dans les airs et fit pleuvoir une averse de grêle en même temps que des mottes de terre. Alors, connaissant le mécontentement du dragon, le *Bhagavat* eut l'idée d'entrer dans l'extase de la bienveillance. Quand il fut entré dans l'extase, les grêlons et les mottes de terre qui tombaient se transformaient au-dessus du *Tathāgata* en *candana* (santal), *tamāla* 多摩羅 et autres parfums, et s'abaissaient comme un nuage. Alors voyant qu'il ne faisait aucun mal au *Bhagavat*, le dragon s'empressa de lancer sur lui des armes. Mais celles-ci se transformèrent aussitôt en fleurs de lotus de quatre couleurs qui descendaient dans l'espace. Alors le roi-dragon *Apalāla*

[1] Il semble que le caractère 被 soit fautif et doive être remplacé par 彼.

[2] Tib. : *ril ba spyi blugs can* «ayant une gourde». Le *ril ba spyi blugs* est la gourde qui sert pour l'onction. Le chinois signifie : «bâton-onction». On pourrait songer à une confusion entre *bhaṇḍa* «vase» et *daṇḍa* «bâton».

[3] Tib. : *sog ma med* «sans chaume».

répandit un nuage de fumée. A ce moment, par la vertu de son pouvoir surnaturel, le *Tathāgata* répandit aussi un nuage de fumée. Alors, enragé d'orgueil, le roi-dragon s'arrêta. Puis il rentra dans son palais et y demeura pour se reposer. Alors le *Bhagavat* eut cette pensée : « Par deux sortes de moyens on peut soumettre les dragons les plus méchants : ou bien en leur inspirant de la crainte, ou bien en leur inspirant de la colère. Eh bien ! que ce roi-dragon soit saisi de crainte ! » Ayant ainsi réfléchi, (le Buddha) dit au *yakṣa Vajrapāṇi* : « Il faut que tu attaques ce méchant roi-dragon. » Alors le *yakṣa* obéit à l'ordre du *Tathāgata*. Avec sa masse de diamant, il détruisit la cîme de la montagne et celle-ci en s'écroulant combla le lac du dragon à demi. Alors le roi-dragon fut saisi de douleur et de crainte. Aussitôt il voulut s'enfuir et se cacher. A ce moment, le Buddha entra dans l'extase du monde du feu, de sorte que de tous côtés ce ne fut qu'un amas de flammes. Alors le roi-dragon n'eut pas d'issue pour s'enfuir. Aux pieds du *Bhagavat* était le seul endroit tranquille et frais. Alors le roi-dragon se rendit à l'endroit où se tenait le *Bhagavat*. Avec la tête il honora les deux pieds du Buddha et lui dit : « Ô *Bhagavat*, pourquoi dans ta haine me troubles-tu ? » — Le Buddha répondit aussitôt : « Je suis le roi de la Loi. Comment pourrais-je te haïr ? Si je m'étais départi de ma souveraine bienveillance, tu n'aurais pas tardé à périr et il ne resterait de toi qu'un vain nom. » Alors le *Bhagavat*, de sa main sans peur et de bon augure, ornée du filet et de la roue aux mille rayons, saisit le chignon du roi-dragon et lui dit : « Sache, ô tête sage ! 賢首 (*Bhadramukha*) qu'en prenant des aliments purs, en faisant des offrandes et en prêtant l'oreille, ainsi qu'en donnant un vase sacré et en l'emplissant d'eau pure, tu obtiendrais de naître parmi les trente-trois *deva*. Mais si, à cause de tes désirs pervers, tu vis en faisant souffrir ton prochain, et que tu entretiennes ta vie en faisant du mal aux êtres vivants, lorsque

ce corps sera détruit, tu tomberas dans l'enfer.» Alors le roi-dragon dit aussitôt : «Je désire seulement que le *Bhagavat* m'indique ce que je dois faire.» Le Buddha dit au roi-dragon : «Il faut qu'à l'endroit même où je suis tu prennes refuge dans les trois joyaux et que tu reçoives les défenses pures. Fais en sorte que tous les hommes qui habitent en *Magadha*[1] 摩揭陀 soient exempts de crainte.» Alors le roi-dragon dit au Buddha : «Ô *Bhagavat*, je vais maintenant recevoir les défenses pures.» Alors la femme et les enfants du dragon ainsi que sa famille, joignant les mains, honorèrent le Buddha avec le sommet de la tête. Et ils lui dirent : «Ô *Bhagavat*, nous désirons aussi prendre refuge dans les trois joyaux et recevoir les défenses pures.» Le roi-dragon *Apalāla* dit encore au Buddha : «Nous autres dragons sommes très malveillants. Il y a encore un roi-dragon nommé Flèche 箭 qui désire fort que le *Bhagavat* lui permette de recevoir les défenses pures afin de devenir compatissant.» Alors le *Bhagavat* permit aux dragons de recevoir les défenses pures et de prendre refuge dans les trois joyaux. Alors, voyant que le roi-dragon *Apalāla* ainsi que les membres de sa famille s'étaient tous convertis, avaient pris refuge dans les trois joyaux et reçu les défenses pures, *Vajrapāṇi* bondit et sauta de joie.

Ayant converti le roi-dragon *Apalāla* et ses soixante mille parents et alliés, le *Bhagavat* s'éloigna de ce lieu. Il vit de loin une forêt verte. Alors il dit à *Vajrapāṇi* : «Vois-tu cette forêt ?» (*Vajrapāṇi*) répondit : «Maintenant, je la vois.» — Le Buddha dit : «Ô *Vajrapāṇi*, dans ce royaume de *Kaçmir*, cent ans après mon *Nirvāṇa*, il y aura un disciple[2] *bhikṣu*. Après avoir

[1] Le tibétain porte aussi : *Magadha*. Il semble qu'une autre forme de la légende en plaçait la scène au Magadha. (Cf. *infra*, p. 559.)

[2] Le tibétain ajoute «d'Ānanda» (*kun-dgaḥ-bo*), nommé Milieu-du-jour. (*ñi-ma'i guṅ*). Pour la suppression de la mention d'Ānanda dans ce passage, cf. *supra*, p. 507, n. 1.

converti le dragon venimeux *Hou-lou-t'ou*[1] 虎嚕茶, ce *Bhikṣu* demandera au dragon un emplacement où il puisse se tenir assis les jambes croisées. Par ce moyen, la vraie Loi se propagera sur tout le territoire de ce royaume. Ce sera le plus important des monastères de la méthode *Vipaçyanā* 毗鉢舍那. Sur le territoire de ce royaume, il y aura soixante mille six cent soixante-trois villages.»

En ce temps-là, le *Bhagavat* arriva au village de *Tsiu-lou*[2] 足爐. Il convertit un *ṛṣi* et le *yakṣa Imparfait*[3] 不薩作 ainsi que sa famille. Au village de *Kanthā*[4] 揵陀, il convertit une *yakṣī* 女藥叉 ainsi que sa famille. Puis le *Bhagavat* parvint à la ville du Grenier (*kūṭāgāra*) à riz[5] 稻穀樓閣. Dans cette ville, il convertit la mère du roi *Armée victorieuse*[6] 勝軍. Après lui avoir fait obtenir les quatre vérités, le *Bhagavat* arriva enfin à la ville de *Revata* 理逸多[7]. Dans cette ville, se trouvait un maître potier. Il s'enorgueillissait de son habileté. Il attendait que les objets qu'il fabriquait séchassent sur le tour, et c'est seulement alors qu'il les retirait. Or, sachant que le temps de sa conversion était venu, le *Bhagavat* se changea en un maître potier et, causant avec l'autre potier, il lui demanda pourquoi il ne retirait pas de la roue (du tour) les plats et ustensiles. Le potier répondit qu'il les retirerait quand ils seraient parfaitement secs. Le Buddha changé en homme lui dit : «Moi aussi je les retire quand ils sont parfaitement secs. Vous et moi nous faisons de même. Mais j'ai un procédé spécial. Je ne retire les objets qu'après qu'ils ont entièrement cuit sur la roue.»

(1) Tib. : *hu-lu-du.*

(2) Tib. : *yul gñis grogs su* «au pays Deux-amis».

(3) Tib. : *ñams pa* «incomplet».

(4) Tib. : *kan tha.*

(5) Tib. : *bras kyi groṅ khyer* «ville du riz».

(6) Tib. : *sde mchog*, même sens. C'est l'Uttarasena de HIOUEN-TSANG, *Mém.*, I, 146 et suiv.

(7) Tib. : *dbaṅ ldan* «ayant pouvoir» (= *rai-vat*).

Le maître potier répondit : «Vous êtes plus habile que moi.» Le Buddha transformé en homme dit : «Non seulement je produis sur la roue des objets entièrement cuits, mais encore je puis produire des objets formés des sept substances précieuses.» Le maître potier, l'ayant vu, eut aussitôt la foi et se convertit. Alors le *Bhagavat*, qui s'était provisoirement transformé en potier, reprit son propre corps. Il exposa la Loi surnaturelle et subtile, en sorte que la famille du potier s'établit dans les quatre vérités.

En ce temps-là, le *Bhagavat* arriva par degrés à la ville de *Lou-so*[1] 綠莎. Dans cette ville, il exposa la Loi surnaturelle et mystérieuse en faveur du *yakṣa Pou-hou* 步護[2] et de sa famille. Il leur fit prendre refuge dans les trois joyaux et les installa dans les défenses. Dans la ville de Protège-tas[3] 護積 (*Kūṭapala ?*), il convertit un bouvier (*gopāla*) et le roi-dragon *Sou-tche*[4] 蘇遮. Le *Bhagavat* arriva ensuite à la ville d'Augmente-joie[5] 增喜 (*Nandivardhana*). Dans cette ville, il fit parvenir à la connaissance le roi nommé Dieu-existence[6] 天有 *Devabhūta* et sa famille. Puis il convertit les sept fils de la *Cāṇḍālī* 栴荼梨 et le *yakṣa* Garde-étang[7] 護池 (*Saraḥpāla ?*) ainsi que sa famille. Dans le voisinage de cette ville était un grand étang. *Açvaka* 阿濕縛迦 et *Punarvasu* 布捺婆素 avaient ensemble dans cet étang pris un corps de dragon. Douze ans après, ils se manifestèrent. Pleins de colère, ils se dirent en eux-mêmes : «Le *Bhagavat* n'a pas exposé la Loi pour

(1) Tib. : *gsiṅ ma ćan* «ayant des marguerites» ou «des prairies».

(2) Tib. : *ćhen po* «grand».

(3) Tib. : *brcegs skyoṅ*, même sens.

(4) Tib. : *ba laṅ skyoṅ daṅ dgar pa gñis* «le gardeur de bœufs et le parqueur, tous les deux».

(5) Tib. : *dgaꞌ ꞌphel*, même sens.

(6) Tib. : *srid paꞌi lha* «dieu de l'existence» (*bhūtideva ?*).

(7) Tib. : *saꞌcho* «qui vit de la terre» (*gopa ?*). Peut-être faut-il corriger 池 en 地.

nous, de sorte que maintenant nous sommes tombés dans les plaisirs coupables et nous avons pris ce corps de dragon. Il faut que nous détruisions cette doctrine.» Alors le *Bhagavat* fit cette réflexion : «Ces deux dragons venimeux ont une grande puissance. Ils ont décidé de détruire ma Loi et ma doctrine et de les réduire en cendre et en poussière après mon *Nirvāṇa;* et sans doute ils pourront le faire». Ayant fait cette réflexion, il se rendit alors auprès de l'étang. Il dit aux deux dragons : «Les textes sacrés des bipèdes, je vais les exposer pour vous afin que vous sachiez.» Les deux dragons dirent : «Nous qui avons un corps de dragon, comment pourrions-nous les comprendre ?» Ayant prononcé ces paroles, ils disparurent aussitôt dans l'eau. Ils se dirent encore en eux-mêmes : «Si le *Bhagavat* exposait la Loi pour nous, nous ne pourrions pas la comprendre.» Alors le *Bhagavat* laissa son ombre sur l'étang. Les dragons voyant l'ombre du Buddha reparurent maintes fois, s'imaginant toujours que le *Bhagavat* était encore là. Le Buddha convertit encore en ce lieu deux *yakṣī*[1] nommées, l'une *Nalikā* 那利迦, l'autre *Nadodayā* 那荼達耶.

En ce temps-là, le *Bhagavat* vint à la ville de *Kuntī*[2] 軍底. Dans cette ville était une *yakṣī* nommée *Kuntī*[2] 軍底. Comme elle résidait toujours dans cette ville et nourrissait dans son cœur de cruels desseins, on n'y était pas en sécurité. Tous les enfants mâles et femelles des habitants étaient constamment dévorés par elle. Or les Brahmanes, les maîtres de maison, etc., qui étaient dans cette ville apprirent que le *Bhagavat* était venu près de la ville de *Kuntī* et qu'il était encore en ce lieu. A cette nouvelle, les gens se rassemblèrent et, étant tous sortis de la ville en même temps, ils se rendirent au lieu où était le Buddha. Arrivés là, ils honorèrent les deux pieds du *Bhagavat*

[1] Tib. : les deux *yakṣī sbu bu* (corr. *gu*) *čan* «ayant une tige creuse» (*nalika*) Le tibétain semble avoir lu *dvaya*, au lieu de *daya* transcrit en chinois.

[2] Tib. : *mduṅ čan* «ayant javelot».

avec le sommet de la tête, et ils s'assirent à l'écart en face de lui. Alors le *Bhagavat* exposa l'essence de la Loi pour les Brahmanes, les maîtres de maison, etc. Après leur avoir donné l'enseignement qui apporte avantage et joie, il resta silencieux, comme il a été dit plus haut. Alors les Brahmanes, les maîtres de maison, etc., se levèrent de leurs sièges, et, ayant rajusté leurs vêtements, ils joignirent les mains en face du *Bhagavat* et dirent au Buddha : « Nous supplions le *Bhagavat* et la foule des *Bhikṣu* d'agréer nos modestes offrandes demain matin à l'heure du repas », et ainsi de suite jusqu'à. . . . Le repas terminé, quand ils avaient déjà repris leurs vêtements et leurs bols et qu'ils s'étaient lavé les mains, alors les Brahmanes, les maîtres de maison, etc., tenant un vase d'or et ayant quelque chose à demander, prononcèrent ces paroles : « Ô *Bhagavat*, les autres dragons venimeux et les cruels *yakṣa* sont tous convertis. Mais ici, la *yakṣī Kuntī* pendant longtemps nous a molestés sans motif de mécontentement, et elle nous hait sans motif de haine. Nous agissons toujours bien avec elle et elle nous persécute sans cesse. Les enfants que nous mettons au monde nous sont tous arrachés. Nous demandons uniquement au *Bhagavat* d'avoir pitié de nous et de convertir la *yakṣī Kuntī*. » A ce moment, la *yakṣī* était, elle aussi, dans l'assemblée. Alors le *Bhagavat* demanda à la *yakṣī* : « Entends-tu maintenant ce que ces hommes disent? » La *yakṣī* dit : « Oui, j'entends. » Le Buddha demanda encore à la *yakṣī* : « Entends-tu maintenant? » Elle répondit : « Ô *Bhagavat*, j'entends. » — Le Buddha dit : « Depuis longtemps tu commets ainsi des actes injustes et criminels. » — Elle répondit : « Que ces hommes fassent un traité avec moi. S'ils peuvent m'élever un temple, je cesserai à tout jamais. » Alors le *Bhagavat* dit aux Brahmanes, aux maîtres de maison, etc. : « Avez-vous entendu ce qu'a dit cette *yakṣī*? » Ils répondirent : « Ô *Bhagavat*, maintenant nous avons entendu. » Le Buddha dit : « Que décidez-vous? » Ils

répondirent : «Ô *Bhagavat*, nous ne manquerons pas de lui élever un temple.» Alors le *Bhagavat*, ayant converti cette *yakṣī* ainsi que sa famille, la quitta et partit.

Le *Bhagavat* se rendit encore au village de *Kharjūra*[1] (dattier) 游樹羅. Dans ce village se trouvait un jeune homme qui, pour s'amuser, faisait un *caitya* avec de la terre. Le *Bhagavat* l'ayant vu, dit à *Vajrapāṇi* : «Vois-tu ce jeune homme qui pour s'amuser fait un *caitya* avec de la terre?» *Vajrapāṇi* dit au Buddha : «Maintenant, je le vois.» Le Buddha dit : «Après mon *Nirvāṇa*[2], à l'endroit où ce jeune homme s'amuse à élever un *caitya*, le roi *Kaniṣka*[3] 迦尼角迦 [ce qui signifie : or pur] bâtira un grand *stūpa* 卒堵波 qu'on appellera le *caitya* de *Kaniṣka*[3]. Il servira le Buddha de tout son pouvoir.

Depuis le village de *Rohitaka* jusqu'à son arrivée au palais du roi-dragon *Apalāla*, le *Bhagavat* avait, dans l'intervalle, converti 77,000 êtres vivants. Il retourna au village de *Rohitaka*. Il entra dans le temple et s'arrêta pour se reposer. Au moment de la troisième veille, étant sorti du repos, il se leva et dit à *Ānanda*[4] : Il faut que nous allions ensemble au village de l'Ancien-Roi 古王.» *Ānanda* dit au Buddha : «Ô *Bhagavat* ! Autrefois le *Tathāgata* a dit : «J'irai dans l'Inde du Nord pour «convertir le roi-dragon *Apalāla*, car dans cette région se «trouvent les cinq *avantages* (*anuçaṃsa*) 勝事. Maintenant le «*Bhagavat* me dit d'aller avec lui au village de l'Ancien-Roi. «Comment cela se fait-il?» Le *Bhagavat* dit : «Je suis allé déjà dans l'Inde du Nord avec *Vajrapāṇi*. J'ai fait une prédiction

[1] Tib. : *ʾbra go čan*. *ʾbra go* est le nom d'un médicament d'après Jäschke. Cf. S. C. Das, s. v. *ʾbro go*.

[2] Tib. : «Quatre cents ans après mon *Nirvāṇa*». Cf. Hiouen-tsang, *Mém.*, trad. Julien, t. I, p. 107; Huber, *B.E.F.E.-O.*, XIV, 1, p. 18; Sylvain Lévi, *J.R.A.S.*, 1914, p. 1016 et suiv.

[3] Tib. : «*Kaniṣka* de la dynastie *Kuṣaṇa*».

[4] Pour cette rentrée en scène d'Ānanda, cf. *supra*, p. 507, n. 1.

relative à la forêt *Tamasā(vana)* 多摩婆, et ainsi de suite jusqu'au *caitya* de terre. De *Rohitaka* jusqu'au palais du roi-dragon *Apalāla*, le *Tathāgata*, dans l'intervalle, a converti 77,000 êtres vivants. Mais dans ce royaume-ci, il y a ces défauts : le sol est accidenté, les épines sont en abondance et nombreuses sont les pierres; les grands personnages sont les plus méchants; les femmes se conduisent mal.»

En ce temps-là, le *Bhagavat* voyageait chez les sujets du roi Armée-Victorieuse[1] 勝軍. Il arriva au village de l'Ancien-Roi. Alors le *Bhagavat* dit à *Ānanda* : «Jadis le roi Approuvé-de-la-Foule 衆許 (*Mahāsammata*) a été le premier ici à recevoir le sacre. Le premier il a été roi et c'est pourquoi on appelle cette localité le village de l'Ancien-Roi.» Puis le *Bhagavat* arriva au village de Sage-Cheval 賢馬 (*Bhadrāçva*). Alors il dit à *Ānanda* : «Jadis, sous le roi *Mahāsammata*, en ce lieu, le cheval précieux (un des *saptaratna*) s'est manifesté. Par suite, on nomme cette localité le village de *Bhadrāçva*.»

En ce temps-là, le *Bhagavat* dit à *Ānanda* : «Il faut que nous allions ensemble au village de *Mathurā* 摩土羅.» *Ānanda* reçut cet ordre. Alors le *Bhagavat* partit pour aller au village de *Mathurā*. En route, il aperçut de loin une forêt d'arbres verts, et il dit à *Ānanda* : «Vois-tu cette forêt d'arbres verts?» *Ānanda* dit : «Je la vois.» — Le *Bhagavat* reprit : «C'est la montagne de *Urumaṇḍa* 烏盧門茶. Cent ans après mon *Nirvāṇa*, il y aura dans *Mathurā* deux frères nommés, l'un *Naṭa* 那吒, l'autre *Bhaṭa* 婆吒, et ils élèveront en ce lieu un temple qu'on appellera *Naṭabhaṭa* 那吒婆吒. Parmi les séjours de ceux qui pratiquent le *çamatha* et la *vipaçyanā*, ce sera le premier. Dans le village de *Mathurā* se trouvera un jeune parfumeur nommé *Gupta* 祕密. Il aura un fils nommé *Upagupta* 近密[2]. Sauf qu'il n'en ait pas les signes, il sera

[1] C'est-à-dire Uttarasena. Cf. *supra*, p. 513, n. 6.

[2] Cf. *Divyavadana*, édit. Cowell, p. 348.

comme un Buddha. Cent ans après mon *Nirvāṇa*, dans ma Loi, il quittera le monde et entrera au service du Buddha. Alors un disciple d'*Ānanda*, nommé Mo-t'ien-ti 末田地 (*Madhyāntika*), convertira *Upagupta* et en fera un *Bhikṣu*. Ce sera le dernier de ceux qui propageront ma Loi. Dans le temple *Naṭabhaṭa* se trouvera un trou long de dix-huit coudées, large de douze coudées, haut de sept coudées. Ceux qui, convertis par sa prédication, obtiendront la dignité d'*Arhat*, par chacun d'eux une fiche longue de quatre pouces sera jetée dans le trou. Alors quand *Upagupta* aura obtenu le *Nirvāṇa*, ses disciples prendront les fiches; ils les rassembleront en tas en un endroit et s'en serviront pour la crémation[1]. » Alors les *Bhikṣu* conçurent des doutes et ils demandèrent au trancheur de doutes : « Ô *Bhagavat*, vous avez prédit qu'il y aura dans l'avenir le vénérable *Upagupta*. Maintenant vous faites cette prédiction qu'il aura pitié de tous les êtres et qu'il fera beaucoup de bien. » Le *Bhagavat* répondit : « Ce n'est pas seulement dans le temps présent qu'il fera le bien, mais dans le passé aussi il a souvent fait le bien. Examinez ceci et pensez-y bien. »

Le Buddha dit : « Jadis, sur cette montagne *Urumaṇḍa*, il y avait trois endroits habités. Dans un lieu étaient cinq cents *Pratyeka Buddha*, dans un autre étaient cinq cents *Ṛṣi*, dans un autre étaient cinq cents singes. Alors le chef de cette bande d'animaux nourrissait de cruels desseins. Toutes les fois qu'un de ces singes avait un petit, celui-ci était mis à mort. Les guenons attristées à cause de leurs petits tinrent conseil et se dirent : « Écoutez! Le chef de notre bande maltraite sans cesse nos petits. Usons d'un stratagème. Quand l'une de nous sera grosse, il faudra garder le secret. » Par la suite, il se trouva qu'une guenon fut grosse. Les autres guenons l'emportèrent en un lieu obscur et la tinrent soigneusement cachée.

[1] Cf. *Divyāvadāna*, édit. Cowell, p. 349. En outre, Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, p. 378, et *Divyāvadāna*, p. 364.

Elles cueillaient ensemble des fruits et les lui portaient en secret. Quand le délai fut expiré, la guenon mit au monde un fils. Elle le cacha profondément dans un endroit secret. Elle l'allaita et lui envoya à manger. Elle l'éleva jusqu'à ce qu'il fut grand. Quand il fut adulte, il fut chassé de la bande : on lui fit quitter ses compagnons. Dans la montagne, il erra à l'écart. Comme il errait, il entendit la voix d'un *Pratyeka Buddha*. Alors il alla le visiter. S'étant approché, il demeura avec lui. Son cœur était exempt de crainte. Il cueillait des fruits et arrachait des racines et des feuilles. Il les donnait toujours au *Pratyeka Buddha* qui les mangeait et nourrissait le singe avec les restes. Le repas terminé, le *Pratyeka Buddha* avait coutume de s'asseoir les jambes croisées. Le singe le remarqua et il s'exerçait à s'asseoir (ainsi). Par la suite, le *Pratyeka Buddha* fit cette réflexion : «Mon corps faible et caduc a obtenu ce qu'il devait obtenir et a fait ce qu'il avait à faire. Voici que je vais entrer dans le *Nirvāṇa* sans reste.» Ayant fait cette réflexion, il s'éleva aussitôt dans les airs et manifesta des transformations surnaturelles. Tantôt son corps émettait une clarté de feu ; tantôt son corps ruisselait d'une douce pluie. Soudain, son corps ayant émis une vive clarté, il entra dans le *Nirvāṇa* sans reste. Et le singe fut attristé dans son cœur, et il se mit aussitôt à chercher (le *Pratyeka*). Arrivé dans une ancienne fosse, il vit la dépouille corporelle (de celui-ci). Alors, avec sa patte, il souleva l'habit du *Pratyeka Buddha*. A ce moment, un *deva* fit cette reflexion : «Voici que ce singe enlève le vêtement du *Pratyeka Buddha;* je crains qu'il n'endommage sa dépouille corporelle.» Alors le *deva* chassa le singe et recouvrit la fosse avec une pierre. Voyant que la fosse était fermée, le singe pleura de chagrin et fut ému de regret. Le cœur plein d'amour il partit. Pour retourner aux lieux où il était né, il continua sa route. Comme il aimait se joindre aux hommes et que lui-même n'était pas homme, son cœur n'était

pas satisfait. Sans cesse, il prêtait l'oreille pour entendre la voix des hommes. Soudain, à une autre place, la voix d'un *Ṛṣi* résonna. Le singe, l'ayant entendue, se mit à courir en cherchant l'endroit d'où venait le son comme un homme qui a perdu sa route. Et il vit les *Ṛṣi* qui se livraient aux austérités. Les uns levaient les mains; les autres tenaient un pied en l'air; d'autres brûlaient leur corps avec les cinq feux. Le singe se joignit à eux. Pendant longtemps, il resta sans crainte à cet endroit. Sans cesse, il offrait aux *Ṛṣi* des fleurs et des fruits et des cure-dents (*dantakāṣṭha*). Quand les *Ṛṣi* avaient mangé, ils rendaient les restes au singe. Or le singe, contrairement aux principes de conduite des *Ṛṣi*, se conformait à la règle des *Pratyeka Buddha*. Quand il voyait un *Ṛṣi* lever la main, il le forçait à l'abaisser, et tout aussitôt, dans le temps qu'il faut pour étendre le doigt, il s'asseyait les jambes croisées. Quand un *Ṛṣi* levait un pied, il le forçait à l'abaisser, et de nouveau, dans le temps qu'il faut pour étendre le doigt, en face du *Ṛṣi*, il s'asseyait les jambes croisées. Quand un *Ṛṣi* brûlait son corps avec les cinq feux, le singe éteignait le feu. Puis, dans le temps qu'il faut pour étendre le doigt, en face du *Ṛṣi*, il s'asseyait les jambes croisées. Alors les *Ṛṣi* dirent à leur maître (*upādhyāya*) : « Voici qu'un singe nous oblige à cesser nos austérités. » Alors le maître les interrogea et les *Ṛṣi* lui expliquèrent entièrement ce qui a été dit plus haut. Le maître leur dit encore : « Il faut que vous sachiez. Puisque, bien qu'il ne soit qu'un singe, il peut faire tout ce que vous me racontez, c'est certainement parce qu'il a vu des *Ṛṣi* faire des actes semblables en cherchant la voie du salut. Vous devez l'imiter et vous asseoir les jambes croisées. » Les *Ṛṣi*, ayant entendu le maître parler ainsi, s'assirent alors les jambes croisées. Comme ils avaient dans leur passé des racines de bien, ils devaient obtenir la manifestation immédiate (de la vérité). Bien qu'ils n'eussent point reçu l'enseignement d'un *Ācārya* 阿遮利耶

et d'un *Upādhyāya* 鄔波馱耶, ils purent spontanément atteindre les trente-sept *dharma* de la série de la Bodhi (*bodhipakṣika*). Ils eurent l'intuition de la *Pratyeka Bodhi*. Ainsi ces *Ṛṣi*, à cause d'un singe, eurent la foi et suivirent la Loi. Ils offraient au singe les fruits nouveaux qu'ils trouvaient et des aliments excellents; et c'est seulement ensuite qu'ils en mangeaient eux-mêmes. Et cela dura jusqu'à ce que le singe mourut. Les *Pratyeka Buddha* recueillirent dans la région toutes sortes d'aromates. Ils assemblèrent en tas des herbes combustibles et ils incinérèrent le singe. »

Alors le *Bhagavat* dit aux *Bhikṣu* : « Vous autres, n'ayez aucune arrière-pensée. Ce singe qui demeura autrefois avec les *Pratyeka Buddha*, c'est maintenant *Upagupta*. Au temps jadis, il a fait beaucoup de bien. Maintenant, je fais ici une prédiction en sa faveur : Il aura pitié des êtres vivants, et il fera encore beaucoup de bien. »

2. LA CONVERSION DU CACHEMIRE.

(Trip., éd. Tōkyō, XVII, 2, 93ᵃ-95ᵇ.)

NIRVĀṆA DE MAHĀ-KĀÇYAPA. — NIRVĀṆA D'ĀNANDA. MADHYĀNTIKA AU CACHEMIRE.

En ce temps-là, le Grand *Kāçyapa* 大迦攝波 dit à *Ānanda* 阿難陀 : « Sais-tu maintenant? La doctrine que le *Bhagavat* a enseignée, il me l'a transmise, puis il est entré dans le *Nirvāṇa*. Maintenant je vais aussi entrer dans le *Nirvāṇa*. Je te transmets à mon tour la Loi enseignée (par le Maître). Garde-la bien. » Il dit encore : « Après mon *Nirvāṇa*, dans la ville de *Rājagṛha* 王舍城, la femme d'un marchand mettra au monde un fils. Au moment de sa naissance, ce fils apparaîtra, le corps couvert d'un vêtement de *çaṇika* 奢搦迦. On l'appellera pour cette raison *Çaṇika* 奢搦迦. [(Le *çaṇika*) est une espèce de chanvre. Autrefois, il n'y en avait pas dans ce pays. Cette

plante est de la grandeur d'un homme. On peut la tisser et en faire des étoffes. Quant à l'ancienne transcription Chang-na-ho-sieou 商那和修, elle est erronée.]. Puis il ira sur mer à la recherche des denrées précieuses et il reviendra sain et sauf. Dans la doctrine du Buddha, quand se tiendra la grande assemblée quinquennale du Buddha, il obtiendra de quitter le monde. C'est à lui que sera transmise la doctrine du Buddha.» Ayant prononcé ces paroles, *Kāçyapa* fit encore cette réflexion : «Le *Bhagavat* fut très compatissant. Pour ceux qui sont dans le malheur, il fut un vrai et excellent ami. Il s'est paré de mérites infinis. Avant d'entrer dans le *Nirvāṇa,* je vais maintenant porter respectueusement mes offrandes aux *çarīra* (reliques) de sa dépouille corporelle dans les divers lieux où elles se trouvent.» Ayant fait cette réflexion, il se rendit par la force de sa pénétration surnaturelle aux quatre *caitya* qui sont au lieu où le Buddha est né, au lieu où il est devenu Buddha, au lieu où il a fait tourner la roue de la Loi, et au lieu où il est entré dans le *Nirvāṇa.* Avec une sincérité parfaite, il fit ses offrandes aux lieux où sont les tours contenant les *çarīra* (reliques). Alors, étant entré dans le palais du dragon pour faire ses offrandes à la dent du Buddha, il s'éleva dans les airs et se rendit chez les Trente-trois *deva,* afin d'adorer la dent du Buddha. Alors *Çakra,* roi des dieux, et les autres *deva*, ayant vu *Kāçyapa* se prosterner respectueusement, lui demandèrent : «Pourquoi es-tu venu ici?» Le Vénérable répondit : «Je veux pour la dernière fois apporter mes offrandes à la tour où se trouve la dent, *çarīra* (relique) du Buddha.» Alors, l'entendant dire : «pour la dernière fois», les *deva* furent attristés dans leur cœur et ils se tinrent silencieux. Alors *Çakra* prit la dent du Buddha et la donna à *Kāçyapa.* Le Vénérable, ayant reçu la dent, la plaça sur la paume de sa main. Il la considéra sans cligner de l'œil, puis la plaça sur le sommet de sa tête. En outre, afin de lui faire ses offrandes, il plaça sur la

dent des fleurs de *mandāra* 曼陀羅, des fleurs de lotus, du santal tête-de-bœuf (*goçīrṣa*) et de la poudre d'aromates. Ayant exposé sommairement la Loi pour *Çakra* et les autres *deva*, il disparut au sommet du *Sumeru* et reparut à *Rājagṛha*.

Alors *Kāçyapa* fit encore cette réflexion : «J'ai promis autrefois qu'au moment d'entrer dans le *Nirvāṇa*, je préviendrais le roi *Ajātaçatru* 未生怨.» Ayant fait cette réflexion, il se rendit alors au palais du roi et dit au gardien de la porte : «Pénètre pour moi chez le roi. Dis-lui que *Kāçyapa* se tient au devant de la porte et désire être reçu par le grand roi.» Alors le gardien de la porte, ayant entendu ces paroles, entra dans le palais, et, quand il fut en présence du roi, il se trouva qu'à ce moment le roi dormait. Le gardien sortit et revint dire à *Kāçyapa* : «Saint homme! le grand roi est endormi.» Le Vénérable reprit : «Il faut que tu retournes et que tu éveilles le roi en ma faveur.» Le gardien de la porte dit : «Le roi est cruel. Il est dangereux de le troubler. Maintenant je n'ose. Je crains que le roi ne me réprimande dans sa colère et qu'il ne me fasse mettre à mort pour me châtier.» *Kāçyapa* dit : «S'il en est ainsi, attends que le roi soit éveillé et fais-lui connaître de ma part que le grand *Kāçyapa* est sur le point d'entrer dans le *Nirvāṇa*, et que pour cette raison je suis venu à la porte (du palais) du roi prendre congé du roi.» Ayant prononcé ces paroles, il se rendit sur la montagne du Pied du Coq (*Kukkuṭa-pāda*) 雞足. Entre les trois pics, il étendit de l'herbe et s'assit. Il fit cette réflexion : «Il faut maintenant que je couvre mon corps avec l'habit *pāṃçukūla* 糞掃納[1] que le *Bhagavat* m'a donné, pour que ce corps dure jusqu'à l'arri-

[1] L'habit *pāṃçukūla* (fait de guenilles recueillies sur des tas d'ordure) est le premier des *dhutaṅga* qui constituent la perfection de la sainteté. — Cf. Yi-tsing, *Record*..., trad. Takakusu, p. 56, note; Watters, *On Yuan Chwang's travels*, t. I, p. 144-146; Hiouen-tsang, *Mém.*, trad. Julien, t. II, l. IX, p. 6, 7, 8.

vée de *Maitreya* 慈氏 sur la terre. Ce *Bhagavat* montrera mon corps que voici aux disciples et aux grandes assemblées pour faire naître en eux des sentiments de détachement et de dégoût.» Alors il entra dans l'extase, et les trois pics recouvrirent son corps de même qu'une demeure secrète et indestructible. Il fit encore cette réflexion : «Si le roi *Ajātaçatru* vient ici, la montagne s'ouvrira pour lui. Si le roi ne vient pas voir mon corps, il vomira son sang chaud et périra.» Ayant ainsi réfléchi, il entra dans l'extase et suspendit le cours de sa vie. Alors la terre trembla de six manières; il y eut une pluie d'étoiles filantes; les régions (de l'espace) parurent rouges et enflammées; dans les airs, les *deva* frappèrent le tambour. Alors le vénérable *Kāçyapa* s'élança dans l'espace et manifesta des transformations surnaturelles : tantôt il faisait ruisseler (de son corps) une eau limpide; tantôt il émettait une clarté de feu. Il emplit (le ciel) d'épais nuages et fit tomber une pluie torrentielle. Ayant accompli ces prodiges, il rentra dans sa demeure de pierre et se coucha sur le côté droit, les deux pieds l'un sur l'autre. Il entra dans le *Nirvāṇa* sans reste (*anupadhiçeṣa*), paisible et merveilleux. Alors *Çakra*, *Brahmā* et les autres *deva* firent tous cette réflexion : «Pourquoi la terre immense tremble-t-elle?» Alors ils regardèrent ensemble et ils virent *Kāçyapa* entrer dans le *Nirvāṇa*. Alors avec la foule innombrable des *deva* qui sont par centaines, par milliers, par dix milliers et par cent milliers, portant tous des fleurs d'*utpala*, de *kumuda* et de *puṇḍarīka*, du santal tête-de-bœuf (*goçīrṣa*) et de la poudre du parfum qui s'enfonce dans l'eau (*aguru*), ils se rendirent au lieu où était le corps du Vénérable. Ayant répandu sur le corps des fleurs célestes de toutes sortes et des poudres d'aromates merveilleux, ils lui en firent l'offrande. L'offrande terminée, les trois montagnes se réunirent et recouvrirent entièrement (le Vénérable). Alors les *deva*, étant séparés de lui, furent profondément émus de douleur et

de pitié et prononcèrent ces paroles : « A peine avions-nous fini de déplorer l'entrée du Buddha dans le *Nirvāṇa*, et voici que nous devons encore nous lamenter. De la montagne[1] Pi-po-lo 畢 鉢 羅 (*Pippala*) qui s'élevait jadis jusqu'au ciel, il ne reste plus qu'un vain nom. La Loi victorieuse aussi va le suivre. C'en est fait de la splendeur et de l'éclat du royaume de *Magadha*. Les êtres vivants pauvres et misérables ont perdu leur terre nourricière. La loi bienfaisante est entièrement perdue. Puisque le second Buddha est entré dans le *Nirvāṇa*, voici que tout à coup la montagne de la Loi s'est écroulée; la barque de la Loi a sombré; l'arbre de la Loi a été renversé; la mer de la Loi s'est desséchée; la foule des démons s'est réjouie. Les êtres vivants qui ont été convertis par l'enseignement de la vraie Loi, et les choses utiles et profitables vont entièrement disparaître. » Alors, ayant proféré ces lamentations, tous ces *deva*, prostrés et immobiles, adorèrent les pieds du Vénérable.

Alors le roi *Ajātaçatru* dans son sommeil fit le rêve suivant : Il vit le faîte de sa demeure brisé. Brusquement, il se réveilla, effrayé. Le gardien de la porte, voyant que le roi s'éveillait, rapporta au roi ce que *Kāçyapa* lui avait recommandé de dire. En entendant ces paroles, le roi tomba évanoui de chagrin. Alors ses chambellans lui aspergèrent le visage avec de l'eau fraîche et il reprit connaissance. Il alla dans le Bois de Bambous rendre visite à *Ānanda*. Il se prosterna en touchant la terre de la tête et des quatre membres, et se lamentant et gémissant, il prononça ces paroles : « J'apprends que le Vénérable *Mahākāçyapa* est entré dans le *Nirvāṇa*. » Alors *Ānanda* partit avec le roi, et il se rendit sur la montagne du Pied du Coq (*Kukkuṭa-pāda*) pour indiquer (au roi) l'endroit où se

[1] Le mont Vipula où se trouvait la Grotte du Pippala. Cf. HIOUEN-TSANG, III, 24, trad. Julien; WATTERS, *On Yuan Chwang's travels in India*, II, 154 et suiv.

tenait le Vénérable. [On appelait autrefois (cette montagne) Pied du Coq. Depuis que le Vénérable y réside, on l'appelle pour cette raison : Pied du Vénérable. Il y a aussi sur le sommet l'empreinte du pied du Buddha. En sanscrit, les expressions : pied du Coq (*Kukkuṭa-pāda*) et pied du Vénérable (*Guru-pāda*) se ressemblent.] Quand ils furent arrivés sur la montagne, les grands *yakṣa* écartèrent les trois sommets. Et le roi vit. Il vit aussi que les *deva* avaient déposé comme offrandes en cet endroit des fleurs de *mandāra*, des fleurs de lotus, du santal, du parfum qui s'enfonce dans l'eau et toutes sortes de fleurs et d'aromates. Alors le roi leva les mains; il poussa des gémissements et, au comble de la douleur, il se jeta à terre comme un grand arbre dont on a coupé la racine. Au bout d'un certain temps, il se releva et voulut ramasser du bois. Ce que voyant, *Ānanda* lui dit : « Grand roi! à quoi bon ramasser du bois? » Il répondit : « C'est pour incinérer le Vénérable. » (*Ānanda*) dit : « Le corps du Vénérable sera conservé par la vertu de l'extase, et plus tard, quand le *Bodhisattva Maitreya* descendra sur la terre, celui-ci viendra en ce lieu avec quatre-vingt-seize *koṭi* de disciples marchant à sa suite. Il montrera à ses disciples les reliques du Vénérable en disant : « *Kāçyapa* que voici fut le plus grand des disciples du Buddha *Çākyamuni*. Il fut de beaucoup le premier par la modération de ses désirs, par la connaissance des actions suffisantes et moyennes et par la pratique des *dhūta*. Il réussit à recueillir et rassembler la Loi enseignée par *Çākyamuni*, et il a été établi comme l'œil de la Loi. » Alors les disciples feront cette réflexion : « Dans les siècles passés les hommes avaient le corps petit et le corps du Buddha était grand. » Alors ce Bhagavat (*Maitreya*) prenant la *saṃghāṭī* de *Kāçyapa* la montrera à la foule des disciples (en disant) : « Voici la *saṃghāṭī* qui a été donnée par le Buddha (le parfaitement éveillé) *Çākyamuni*. » Alors les quatre-vingt-seize *koṭi* de dis-

ciples, entendant ces paroles, acquerront la dignité d'*Arhat*. Tous pratiqueront avec soin les *dhūta;* ils auront peu de désirs et connaîtront les actions suffisantes. C'est pourquoi ces reliques du Vénérable seront conservées par la vertu de l'extase, et il ne faut point les brûler. Il faut élever au-dessus un *stūpa.* » Alors le roi s'étant écarté, les trois sommets se rejoignirent et couvrirent le corps. On éleva au-dessus un *caitya.*

Le roi se prosterna aux pieds d'*Ānanda* et lui dit : « Ô Vénérable ! je n'ai point vu le Buddha entrer dans le *Nirvāṇa* et je n'ai pas vu non plus la fin du vénérable *Kāçyapa.* Quand vous entrerez, ô saint homme! dans le *Nirvāṇa,* je désire en être témoin. » Et le Vénérable le promit.

Alors *Çaṇika* revint sain et sauf (de son voyage sur) sur la vaste mer. Ayant mis ses biens en sûreté, il se rendit au Bois de Bambous. A ce moment, *Ānanda* se promenait devant la porte de la Terrasse des Parfums. L'ayant vu, *Çaṇika* se prosterna à ses pieds et lui dit : « Je reviens sain et sauf (d'un voyage) sur la vaste mer, par la vertu des trois joyaux. Maintenant je désire faire mes offrandes au Buddha et au *Saṃgha* quand se tiendra la grande Assemblée quinquennale. Où est maintenant le *Bhagavat?* » *Ānanda* répondit : « Mon fils! le Buddha est entré dans le *Nirvāṇa.* » Alors, à cette nouvelle, *Çaṇika* tomba évanoui de chagrin. On l'aspergea d'eau et il reprit connaissance. Et il demanda : « Les vénérables *Çāriputra, Mahāmaudgalyāyana* et *Mahākāçyapa*, où sont-ils tous? » *Ānanda* répondit : « Ils sont également entrés dans le *Nirvāṇa.* » A cette nouvelle, *Çaṇika* fut au comble de la tristesse. Alors quand la grande assemblée quinquennale fut réunie, le Vénérable dit (à Çaṇika) : « Mon fils! des quatre manières de prendre (*saṃgrahavastu*)[1] 攝 de la Loi bouddhique, vous avez

[1] Cf. *Mahāvyutpatti*, § 35. Les quatre *saṃgrahavastu* sont : *dana*, *priyavadita*, *arthacarya*, *samanarthata* (don, affabilité, intérêt, communauté d'intérêt).

accompli la manière de prendre qui est le don. Il vous reste maintenant à accomplir les (autres) manières de prendre de la Loi.» *Çaṇika* répondit : «O saint homme! que dois-je faire maintenant?» Le Vénérable dit : «Mon fils! il faut que, dans la doctrine du Buddha, tu sortes du monde et entres dans la vie religieuse.» *Çaṇika* répondit : «C'est ce que je désire.» Alors le Vénérable le fit sortir du monde et lui conféra l'ordination (*upasampāda*) 近圓. Quand le *karman* (rite) fut accompli, *Çaṇika* formula le vœu de porter constamment des vêtements de chanvre à partir de ce jour et jusqu'à sa mort. Quand il eût acquis la faculté de comprendre et de retenir ce qu'il avait appris, ce *Bhikṣu* reçut les 80,000 *dharmaskandha* que le Buddha avait confiés à *Ānanda*. *Çaṇika* les reçut tous. Il acquit au complet les trois sciences et eut la pratique des trois Recueils.

En ce temps-là, *Ānanda* se tenait avec les *Bhikṣu* dans le Bois de Bambous. Il y eut un *Bhikṣu* qui récita cette stance :

Si un homme vivait cent ans sans voir la grue blanche des marais, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il pût voir la grue blanche des marais.

L'ayant entendu, *Ānanda* dit à ce *Bhikṣu* : «Le grand maître n'a point prononcé les paroles que tu récites. Au contraire, le Buddha *Bhagavat* a parlé en ces termes[1] :

«Si un homme vivait cent ans sans être au clair sur la vie et la mort, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il fût au clair sur la vie et la mort.

«Il faut maintenant que vous sachiez. Il y a deux hommes dans le monde qui dénigrent constamment la doctrine sainte :

«Manquant de foi, ils ont l'œil chargé de colère. Et ce qu'ils croient, ils le comprennent à rebours. Ils saisissent mal le sens des Écritures.

[1] La stance se retrouve dans l'*Udāna varga*, XXIV, 6.

Comme un éléphant qui s'enfonce dans une boue profonde, ils vont à leur perte. Parce qu'ils manquent de sagesse et d'intelligence, ils comprennent de travers et leurs observances sont vaines. Il faut les reconnaître comme (on distingue) les plantes vénéneuses. De cette façon, les sages, en observant la Loi, pourront suivre le droit chemin. Ils triompheront peu à peu des passions et obtiendront le bénéfice d'être dégagés de tout lien. »

Ayant reçu ces instructions, (le *Bhikṣu*) avertit son supérieur. Le supérieur dit : « *Ānanda* est vieux et borné [1]. Sa mémoire n'a plus de force. Ses paroles sont pleines d'erreur. On ne peut y ajouter foi. Conforme-toi toujours à l'ancienne leçon et continue de réciter ainsi. »

Alors le Vénérable *Ānanda* revint écouter et il vit que le *Bhikṣu* continuait de réciter d'une façon fautive. Il l'interpella en ces termes : « Mon fils! je t'ai déjà averti. Ce n'est point ainsi que le *Bhagavat* s'est exprimé. » Alors le *Bhikṣu* rapporta entièrement au Vénérable les paroles de son supérieur. En entendant cela, le Vénérable fit cette réflexion : « Voici que j'ai moi-même instruit ce *Bhikṣu* et mes paroles ont été vaines. Sait-on jusqu'où va la passion? Puissent les Vénérables *Çāriputra*, *Mahāmaudgalyāyana* et *Mahākāçyapa* être ici avec nous! Mais ces saints sont déjà tous entrés dans le *Nirvāṇa*. Le *Tathāgata*, par la force des racines de bien de sa compassion, peut faire subsister dans ce monde pendant mille ans l'œil de la Loi. » Affligé, (*Ānanda*) dit en soupirant :

Les anciens sont partis. Les nouveaux ne sont pas d'accord.
Méditant dans le calme, je suis seul comme l'oiseau dans le nid.
Après le départ (du *Bhagavat*), ses parents se sont dispersés.
Ses amis l'ont suivi dans la mort.
Entre tous les amis, il n'en est pas de meilleur que le recueillement dans la méditation.
La lampe de l'Univers dissipe par sa clarté la masse des ténèbres.
Elle peut détruire les illusions de l'ignorance.

[1] Encore une trace des préventions d'une partie de l'Église contre Ānanda.

Il n'y a rien qui lui soit égal. La propagande est sans bornes.
Seule, elle peut servir de guide.
De même, un *caitya* 制底 isolé dans la jungle. De même, un arbre unique dans une forêt détruite[1].

Alors l'*āyuṣmat Ānanda* dit au *bhikṣu Çaṇika* : Le vénérable *Mahākāçyapa* est entré dans le *Nirvāṇa* après m'avoir légué la doctrine du *Bhagavat*. Maintenant je te la transmets à mon tour avant d'entrer dans le *Nirvāṇa*. Garde-la. Dans le royaume de *Mathurā* 末度羅, sur le mont *Muruṇḍa* 牟論荼, tu fonderas un monastère. Dans ce royaume est le fils d'un chef de famille. Le *Bhagavat* a prédit qu'il sera l'abbé du monastère. Il y a en outre dans ce royaume un marchand de parfums nommé *Gupta* 笈多. Il aura un fils nommé *Upagupta* 鄔波笈多. Tu le convertiras et le feras sortir du monde. *Le Bhagavat* a prédit : « Il sera un Buddha sans les signes[2]. Cent ans après mon *Nirvāṇa*, il fera en grand œuvre de Buddha. » Ayant entendu ces paroles, *Çaṇika* dit : « Qu'il en soit, ô *Upādhyāya*, comme vous avez dit! » Le Vénérable reprit : « Fais le bien et reste (sur la terre). Pour moi, je vais entrer dans le *Nirvāṇa*. Fais-le savoir au roi. » Alors *Ānanda* fit cette réflexion : « Si j'entre ici dans le *Nirvāṇa*, le roi *Ajātaçatru* se querellera longtemps avec la ville de *Vaiçālī*. Certainement il ne partagera pas avec elle les reliques (*çarīra*) de mon corps. Si j'obtiens le *Nirvāṇa* dans la ville de *Vaiçālī*, le roi *Ajātaçatru* n'aura également aucune part (de mes reliques). Il faut que maintenant j'obtienne le *Nirvāṇa* au milieu du Gange. » Ayant fait cette réflexion, il se disposa à partir.

Alors, pendant son sommeil, le roi *Ajātāçatru* vit en songe

[1] Le premiers vers de ce morceau est le vers 1036 des *Theragāthā*. Le quatrième vers est le vers 1035 des *Theragāthā*. L'un et l'autre y sont, comme dans notre texte, attribués à Ānanda. Cf. trad. Mme Rhys-Davids, *Psalms of the Early Buddhists*, II, Brethren, p. 356.

[2] Cf. *Divyāv.*, p. 348-349.

le manche de son propre parasol brisé. Ayant fait ce rêve, il se réveilla soudain, effrayé. Le gardien de la porte, voyant que le roi s'était éveillé, lui rapporta les paroles qu'avait prononcées *Ānanda*. Ayant entendu ce discours, le roi tomba évanoui de chagrin. On l'aspergea d'eau et, quand il eut repris connaissance, il prononça ces paroles : «En quel lieu le vénérable *Ānanda* entrera-t-il dans le *Nirvāṇa?*» Alors *Çaṇika* récita au roi cette stance :

Voici que ce Vénérable, depuis la naissance du Buddha,
A suivi le Buddha et a vieilli sur les Recueils de la Loi.
Cherchant à obtenir le *Nirvāṇa* pour échapper à la vie et à la mort,
Il est parti d'ici vers la ville de *Vaiçālī*.

Alors, ayant entendu ces paroles, le roi *Ajātaçatru* conduisit quatre colonnes de soldats pour occuper la rive du Gange. A ce moment, les *deva*, qui depuis des temps reculés résidaient dans la ville de *Vaiçālī*, du milieu de l'espace s'adressèrent en ces termes aux habitants :

Le Vénérable est une lampe qui réjouit l'Univers.
Sa compassion pour la foule des êtres vivants est infinie.
Le cœur plein de pitié il se prépare à entrer dans le calme parfait.
Le voici qui vient à *Vaiçālī*.

Alors les *Licchavi-putra* de *Vaiçālī* rassemblèrent quatre colonnes de soldats et se rendirent au bord du fleuve. Alors le roi *Ajātaçatru*, ayant salué les deux pieds du Vénérable, joignit les mains et dit :

L'œil du *Bhagavat* ressemble à la fleur du lotus bleu.
Toute cause étant supprimée, il obtient ainsi le véritable anéantissement.
Ô *Muni!* voici que tu cherches le calme parfait.
Nous te prions de nous laisser ici ton corps.

Alors la foule des habitants de *Vaiçālī* le salua également de loin, et ils lui demandèrent de leur laisser son corps.

A cette vue, le Vénérable fit cette réflexion et récita cette *gāthā* :

Maintenant si je donne satisfaction au roi *Ajātaçatru*,
Les *Licchavi* en seront fâchés.
Si je laisse mes reliques à *Vaiçālī*,
Les habitants de *Rājagṛha* en seront affligés.
Il faut que je donne la moitié de mon corps à *Rājagṛha*
Et que je laisse à *Vaiçālī* l'autre moitié.
Les deux villes réconciliées cesseront de se quereller,
Et chacune pourra présenter ses offrandes à son gré.

En ce temps-là[1], le Vénérable était sur le point d'entrer dans le *Nirvāṇa*. A ce moment, la terre immense trembla de six manières. Il y avait un *Ṛṣi* qui était à la tête de cinq cents disciples. En s'élevant dans les airs, il parvint au lieu où était le Vénérable. Il joignit les mains et lui dit : «Ô saint! j'aspire maintenant aux préceptes de la Loi bien dite. Je désire sortir du monde et recevoir l'ordination afin de devenir *Bhikṣu*.» Alors le Vénérable fit cette réflexion : «Comment faire en sorte que mes (nouveaux) disciples parviennent maintenant jusqu'ici?» Alors, par la force de sa pénétration surnaturelle, il fit au milieu des eaux, en les séparant, un chemin pour le passage des hommes. Puis, ayant réfléchi que les cinq cents disciples viendraient tous en même temps, le Vénérable fit une île au milieu des eaux en écartant les eaux de quatre côtés pour laisser aux hommes un emplacement. Tout fut préparé pour que cinq cents hommes pussent sortir du monde. Ce fut précisément au moment de midi que les cinq cents hommes obtinrent le fruit de l'état sans retour. Au troisième *karman* (rite), ils furent délivrés des passions et obtinrent la dignité d'*Arhat*. Parce que le grand *Ṛṣi* quitta le monde et reçut l'*upasampāda* au milieu du jour et au milieu des eaux, on l'appelle actuellement Milieu du jour 日中 (*Madhyandina*).

[1] Cf. à partir d'ici la traduction du texte tibétain donnée par L. Feer, *Annales du Musée Guimet*, t. V, p. 81 (fragments extraits du Kandjour, VI, mort d'Ânanda; conversion du Kaçmir).

D'autres le nomment Milieu des eaux 水中 (*Madhyāntika*). [Commentaire : A l'origine, on disait *Madhyandina* 末田地那. *Madhyan* signifie «milieu». *Dina* signifie «jour». De là son nom qui signifie «milieu du jour». D'autres disent *Madhyāntika* 末田鐸迦. *Madhyan* signifie «milieu». *Tika* signifie «eau». Parce qu'il est sorti du monde au milieu des eaux, on l'appelle d'un nom qui signifie «milieu des eaux». On ne s'explique pas pour quelle raison ce nom a été jadis abrégé en *Madhyāndi* 末田地. C'est pourquoi nous avons fait ce commentaire.]

Alors, ce que le Vénérable avait à faire étant achevé, (*Madhyāntika*) se prosterna aux pieds d'*Ānanda* et prononça ces paroles : «Plût au *Bhagavat* que ce sage atteignît le dernier au repos absolu et qu'ainsi je pusse entrer avant lui dans le *Nirvāṇa!* Je ne veux pas voir mon *Upādhyāya* entrer au *Nirvāṇa.*» Le Vénérable lui dit : «Mon fils! Le *Bhagavat* a transmis sa doctrine à *Kāçyapa*, puis il est entré dans le *Nirvāṇa*. *Mahākāçyapa* me l'a transmise à son tour. Maintenant je te la transmets. Garde-bien la Loi et la Doctrine. Le *Bhagavat* a fait cette prédiction : «Le Royaume du *Kaçmir* est celui où il sera le plus facile de mener la vie religieuse. Pour la contemplation et la méditation, ce sera le meilleur lieu.» Le Buddha fit encore cette prédiction qui te concerne : «Cent années révolues après mon *Nirvāṇa*, un *Bhikṣu* nommé *Madhyandina* propagera dans ce royaume ma Loi et ma doctrine.» Il faut donc maintenant que tu étendes jusque là la sainte propagande.» Il répondit : «Je dois le faire.» Le Vénérable se réjouit et manifesta des transformations surnaturelles. Comme l'eau éteint le feu, il entra dans le *Nirvāṇa*. Alors il partagea son corps en deux parties. Il en donna une moitié au roi *Ajātaçatru* et l'autre moitié aux habitants de *Vaiçālī*. La stance est ainsi conçue :

> Avec la massue en diamant de la sapience,
> Il s'est dépouillé de son propre corps et l'a détruit.

Il en a donné une moitié au Seigneur de *Rājagṛha*
Et une moitié aux gens de *Vaiçālī*.

Alors, quand les gens de *Vaiçālī* eurent obtenu la moitié du corps, ils élevèrent un *stupa* et y apportèrent des offrandes. A *Pāṭali* 波吒離, le roi Ajātaçatru construisit un *caitya* et fit des offrandes. En ce temps-là, le vénérable *Madhyandina* fit cette réflexion : « Mon maître bien-aimé m'a fait cette recommandation : Propage la doctrine du Buddha dans le royaume de *Kaçmir*. Le Bhagavat a prédit également : Dans les temps à venir, un *Bhikṣu* nommé *Madhyandina* convertira dans le royaume de *Kaçmir* un serpent venimeux nommé Hou-loung 忽弄 et propagera ma Loi. Il faut maintenant que j'accomplisse la volonté du grand maître. » Alors il se rendit dans ce royaume et s'assit les jambes croisées. Ce royaume était gardé par un dragon. Ne se laissant point effrayer, le dragon était difficile à dompter. Alors (le Vénérable) entra dans l'extase et fit trembler le sol du royaume de six manières. Le dragon, voyant que la terre tremblait, lança la foudre et le tonnerre et fit tomber une pluie torrentielle pour effrayer le Vénérable. Alors le Vénérable entra dans l'extase de la bienveillance. Bien que les prestiges du dragon fussent puissants, il ne put pas même faire bouger les coins de l'habit du *Bhikṣu*. Alors le dragon fit pleuvoir de la grêle au-dessus du Vénérable. Elle se transforma en fleurs célestes qui tombèrent en masse serrée. Le dragon, entrant en fureur, fit tomber des couteaux, des haches et des armes de toutes sortes, qui toutes se changèrent en fleurs *kumuda* et s'épandirent dans l'espace au dessus du corps (du Vénérable). La stance dit :

Quand dans l'espace tombent la foudre et la grêle, il les transforme en merveilleuses fleurs de lotus.

Quand les couteaux et les armes s'approchent, tous deviennent des colliers de pierreries.

Quand le dragon manifeste les grands prestiges de sa colère, les cimes des montagnes s'écroulent.

Mais, ô Vénérable, le roi des Montagnes neigeuses brille d'un pur éclat et n'est pas ébranlé.

Par la force de l'extase de la bienveillance, le feu, le fer et les poisons ne purent causer aucun mal. Ce que voyant, le dragon eut une grande surprise. Il se rendit à l'endroit où était le Vénérable et prononça ces paroles : « Ô Saint! maintenant que faut-il faire? » Le Vénérable répondit : « Donne-moi un endroit où je puisse m'établir. » Le dragon dit : « Cela est difficile. » Le Vénérable dit : « Le *Bhagavat* m'a ordonné de demeurer en ce lieu. Il a dit en outre qu'au royaume du Kaçmir une cellule et une couche sont faciles à trouver et que pour l'extase (*samādhi*) et l'union mystique (*yoga*), c'est de beaucoup le premier des pays. » Le dragon demanda : « Est-ce la prédiction du Buddha? » (Le Vénérable) répondit : « Oui, vraiment. » Le dragon dit : « Combien de terre vous faut-il? » Le Vénérable répondit : « Assez de terrain pour que je puisse m'asseoir les jambes croisées. » Le dragon dit : « Je te le donne. » Le Vénérable, ayant croisé les jambes, obstrua les issues des neuf vallées. Le dragon dit : « Ô Vénérable! vous aurez combien de disciples? » Le Vénérable entra dans l'extase et il sut que cinq cents *Arhat* viendraient habiter dans ce lieu. Le dragon dit : « Soit, mais s'il manque un seul homme, je reprendrai le terrain. » Le Vénérable dit : « C'est bien! Toutes les fois qu'en un lieu il y a quelqu'un pour recevoir, il s'y trouve un bienfaiteur (*dānapati*). Je veux maintenant qu'en ce lieu les hommes viennent habiter en foule. » Le dragon dit : « Qu'il soit fait selon votre désir! » Alors les hommes des quatre régions arrivèrent. Le Vénérable, les ayant reçus, leur donna l'investiture et délimita lui-même les villes et les villages. Quand ils furent installés, ces hommes vinrent ensemble dire au Vénérable : « En nous fixant ici, nous avons trouvé la tran-

quillité. Mais comment sera-t-il pourvu à notre subsistance et à l'entretien de notre vie? » Alors le Vénérable, par la force de sa pénétration surnaturelle, conduisit la multitude des hommes sur la montagne *Gandhamādana* 香醉山. Il dit à ces hommes : « Arrachez tous les racines de safran. » Alors, dans la montagne *Gandhamādana* se trouvaient de grands dragons. Quand ils virent arracher la plante parfumée, ils entrèrent tous dans une violente colère et voulurent faire tomber la foudre et la grêle. Le Vénérable les fit alors s'apprivoiser. Il leur exposa toute l'affaire. Les dragons dirent : « Ô Vénérable! La doctrine du *Tathāgata* subsistera pendant combien de temps? » Le Vénérable répondit : « Elle subsistera dans ce monde pendant mille ans. » Les dragons dirent : « Faisons ensemble un pacte sous serment. Aussi longtemps que la doctrine du *Tathāgata* subsistera dans ce monde, vous pourrez user à votre gré (des produits de la montagne). » Alors, avec ses gens, il cueillit la racine de la plante parfumée. De retour au Kaçmir, ils la semèrent, la plantèrent et la firent multiplier. Et tant que durera la doctrine du Buddha, cette culture ne disparaîtra point. Alors, après avoir bien installé les hommes des quatre régions, le Vénérable manifesta de toutes manières les effets de sa pénétration surnaturelle, en sorte que les bienfaiteurs (*dānapati*) aussi bien que les *Brahmacārin* se réjouirent tous. Comme un feu qui s'éteint, il entra dans le *Nirvāṇa* sans reste. Alors ses gens, avec du bois de santal *goçīrṣa* incinérèrent ses restes, et ils ensevelirent ses os. Et en ce lieu, on construisit un *stūpa*.

II

Açokarajavadāna. 阿育王傳.

(Trip., éd. Tōkyō, XXIV, 10.)

1. AVADANA D'UPAGUPTA.

Dans le royaume de *Mathurā* 摩突羅 [1], le *Buddha* dit à *Ānanda* : « Cent ans après mon *Nirvāṇa*, dans le royaume de *Mathurā*, il y aura un maître de maison nommé *Gupta* dont le fils s'appellera *Upagupta*. Il enseignera la Loi du *Buddha*. Parmi les disciples, il sera de beaucoup le premier. Bien qu'il n'ait pas les signes (*lakṣaṇa*), il fera des conversions autant que moi. Après mon *Nirvāṇa*, il fera en grand œuvre de *Buddha*. Les membres du *Saṃgha* qu'il convertira auront la délivrance. Ceux qui obtiendront la dignité d'*Arhat*, il leur fera prendre une fiche longue de quatre pouces, et ils la jetteront dans une fosse, qui sera pleine de ces fiches accumulées. Cette fosse sera longue de trente-six pieds et large de vingt-quatre pieds. »

Le *Buddha* dit encore à *Ānanda* : « Maintenant, vois-tu cette forêt verte ? » Il répondit qu'il la voyait. « Ô *Ānanda*, c'est la montagne d'*Urumuṇḍa*. Cent ans après mon *Nirvāṇa*, un *Bhikṣu* nommé *Çaṇavāsa* établira sa cellule sur le mont *Urumuṇḍa* et il convertira *Upagupta*. Il y aura dans le royaume de *Mathurā* deux fils d'un chef de famille, nommés l'un Na-lo 那羅 et l'autre Po-li 跋利. Ils élèveront leur cellule sur le mont

[1] L'original sanscrit se retrouve dans le *Divyāvadāna*, en tête du *Pāṃçupradana* (p. 348-350), mais le texte du morceau est particulièrement altéré. — Cf. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien*, p. 378.

Urumuṇḍa. Dans le repos et la pureté, ils pourront vivre et méditer. Cellule et couche, il y aura là tout ce qui est nécessaire. Et c'est ce qu'on appellera l'*araṇya* 阿練若 de Na-lo-Po-tch'a 那羅跋陀.»

Ānanda dit au *Buddha* : «Ô *Bhagavat* ! *Upagupta* en faisant beaucoup de conversions fera beaucoup de bien.» Le *Buddha* dit à *Ānanda* : «Ce n'est pas seulement par ses nombreuses conversions du présent, mais encore dans le temps passé, pendant des *kalpa* innombrables, qu'il a fait beaucoup de bien. Si tu veux le savoir, écoute avec attention, je vais t'en faire le récit :

«Jadis, sur le mont *Urumuṇḍa*, cinq cents *Pratyeka Buddha* demeuraient ensemble. Cinq cents *Ṛṣi* y résidaient également ensemble. Cinq cents singes y demeuraient aussi ensemble. En ce temps-là, le chef des cinq cents singes se rendit au lieu où habitaient les *Pratyeka Buddha*. Le cœur joyeux, il cueillit des fleurs et des fruits et les donna aux *Pratyeka Buddha*. Alors ayant croisé les jambes, les *Pratyeka Buddha* s'assirent et entrèrent dans l'extase. Le singe ayant joint les mains, se plaça le dernier et apprit des *Pratyeka Buddha* à s'asseoir en croisant les jambes. Par la suite, les *Pratyeka Buddha* entrèrent dans le *Nirvāṇa*. Le singe leur présenta des fleurs et des fruits, mais ils ne faisaient pas mine de les prendre. Là-dessus, le singe les tira et les poussa en les prenant par leurs vêtements, mais ils ne bougèrent pas. Le singe comprit qu'ils étaient entrés dans le *Nirvāṇa* et il en fut attristé. Alors, ayant marché dans la montagne, il aperçut à la fois cinq cents Brahmanes. Les uns étaient couchés sur des épines, les autres sur de la cendre. Les uns levaient un pied, les autres levaient une main. Les uns se suspendaient la tête en bas, les autres se chauffaient le corps avec cinq feux. A ceux qui étaient couchés sur des épines, le singe, ayant pris ces épines, les jeta au loin. A ceux qui étaient étendus sur de la cendre, il prit également la cendre et la jeta au loin. Ceux qui levaient une main, il leur

saisit la main et la fit abaisser. A ceux qui étaient suspendus la tête en bas, il rompit leur corde. Ceux qui levaient un pied, il le leur fit allonger. Pour ceux qui se chauffaient le corps avec cinq feux, il jetait au loin les feux. Étonné de ce qu'ils faisaient, le singe alors croisa les jambes et s'assit devant eux. Les cinq cents *Ṛṣi* dirent : « Voici que ce singe s'étonne de ce que nous faisons. Essayons d'imiter ce qu'il fait. » Alors ils croisèrent les jambes et s'assirent, réfléchirent et tinrent leurs pensées fortement enchaînées. Sans maître, ils comprirent par eux-mêmes; et les trente-sept lois de la pensée de Bodhi se présentèrent à eux spontanément. Ils obtinrent alors la dignité de *Pratyeka Buddha,* et ils firent cette réflexion : « Voici que nous avons obtenu la dignité de *Pratyeka Buddha*, grâce à ce qu'un singe nous a appris. » Ayant disposé des fleurs et des fruits, ils les offrirent au singe. Quand le singe mourut, il l'incinérèrent avec du bois parfumé et lui firent des offrandes. Ô *Ānanda !* le singe de ce temps-là, c'est maintenant *Upagupta*. Jadis, même quand il était singe, il put faire du bien à cinq cents *Ṛṣi* et leur fit obtenir l'intuition de la voie [1]. »

Le *Buddha* dit à *Ānanda :* « Tiens mon vêtement. » Alors *Ānanda* saisit le vêtement. Aussitôt ils se dirigèrent ensemble vers le royaume de *Ki-pin* 罽賓. Quand ils furent arrivés au *Ki-pin*, le *Buddha* dit à *Ānanda :* « Ce pays est calme et tranquille. Il est extrêmement vaste. » *Ānanda* répondit au *Buddha* qu'il en était ainsi. Le *Bhagavat* dit encore à *Ānanda :* « Cent ans après moi, un *Bhikṣu* nommé Mo-t'ien-ti (*Madhyāntika*) établira la Loi du *Buddha* dans le royaume de *Ki-pin*. Ce royaume de *Ki-pin* offrira en abondance des cellules et des lits de repos. Pour méditer ce sera le premier lieu [2]. »

[1] La suite du texte manque au *Divyavadāna*.

[2] On a laissé de côté la fin du chapitre IV et le commencement du chapitre V, qui sont étrangers au sujet.

2. AVĀDANA DU NIRVĀṆA DE MAHĀKĀÇYAPA.

(P. 14ᵇ-16ᵃ.)

Le vénérable *Mahākāçyapa*, ayant achevé de réunir les *Sūtra* ainsi que l'*Abhidharma* et le *Vinaya*, entra dans le *samādhi* de Connaissance-du-Vœu (*praṇidhi jñāna*) et il contempla en se demandant si les Recueils de la Loi qu'il avait composés n'étaient point défectueux. Quand il eut achevé de réfléchir, il sut que (ces Recueils) n'étaient point défectueux. Les cinq cents *Arhat* entrèrent également dans l'extase de « Connaissance du Vœu » et ils contemplèrent de la même façon. *Kāçyapa* se dit en lui-même : « Le *Tathāgata* est un grand ami bienveillant (*kalyāṇamitra*). Je dois montrer ma reconnaissance envers le *Buddha*. Montrer sa reconnaissance envers le *Buddha*, c'est faire ce que le *Buddha* désirait. Or je l'ai fait entièrement. Avec la Loi j'ai secouru les *Brahmacārin*; j'ai rendu de grands services aux êtres vivants. J'ai manifesté pour les êtres vivants à venir des sentiments de grande commisération. J'ai voulu empêcher le cours de la Loi de s'arrêter. Pour ceux qui ne sont point sensibles à l'honneur, j'ai établi des formalités d'expulsion. Pour ceux qui sont sensibles à l'honneur, j'ai créé une voie paisible et heureuse. Ainsi j'ai montré entièrement ma reconnaissance. » *Kāçyapa* fit encore cette réflexion : « Je suis extrêmement âgé. Mon corps est vieux et décrépit. Mon corps infect et usé est tout à fait répugnant. Le moment est venu d'entrer dans le *Nirvāṇa*. »

Le vénérable *Kāçyapa* transmit la Loi à *Ānanda* et prononça ces paroles : « Ô *Āyuṣmat Ānanda* ! Le *Buddha* m'a transmis les Recueils de la Loi. Voici que je veux entrer dans le *Nirvāṇa*. Je te transmets la Loi. Garde-la bien. » *Ānanda*, joignant les mains, répondit : « Soit ! J'accepte vos ordres. »

IMPRIMERIE NATIONALE.

Or il y eut un chef de famille de *Rājagṛha* qui engendra un fils. Celui-ci vint au monde tout vêtu, et le nom du vêtement était *çaṇa* (chanvre). Alors on appela cet enfant : *Çaṇavāsa*[1] 商那和修. Peu à peu il grandit, et voulut aller sur la mer immense. *Kāçyapa* dit à *Ānanda* : « *Çaṇāvasa* a formé le dessein d'aller sur mer. Quand il aura trouvé des marchandises précieuses, il reviendra, et voudra faire une Assemblée du *Pañcavarṣa* 般遮于瑟. Quand l'Assemblée sera terminée, tu le sauveras, tu le feras sortir du monde et tu lui transmettras la Loi. » *Kāçyapa*, ayant transmis à *Ānanda* la Loi du *Buddha*, fit cette réflexion : « Je vais aller maintenant aux lieux où sont déposées les reliques authentiques et merveilleuses qu'ont imprégnées les mérites bons, purs et innombrables de ce bon ami qu'est le *Bhagavat* qui prend en pitié ceux qui souffrent et ceux qui peinent. » S'y étant rendu, il s'y prosterna, présenta ses offrandes; puis il se rendit en volant aux emplacements des quatre *caitya*, et il s'y prosterna avec le plus profond respect. Puis il se rendit encore à l'emplacement des huit grands *caitya* qui contiennent des reliques. Il s'y prosterna et déposa des offrandes. Comme le roi des grandes oies sauvages, il vola jusqu'au palais de *Sāgara* dans la mer immense et il adora respectueusement la dent du *Buddha*. Quand il eut adoré respectueusement la dent du *Buddha*, il s'éleva dans les cieux. Comme un oiseau aux ailes d'or (*Garuḍa*), le temps de plier et d'étendre le bras, en un instant, il arriva chez les Trente-trois *deva*. Alors *Çakra devendra* 釋提桓因, avec la multitude des *deva*, se prosterna devant le vénérable *Kāçyapa* et lui présenta des offrandes. Puis *Çakra devendra* contempla *Mahākāçyapa* et prononça ces paroles : « Ô Vénérable, vous venez maintenant pour présenter vos offrandes aux *çarīra* avant

[1] La transcription employée ici, *Chang-na-ho-sieou*, est souvent restaurée en sanscrit sous la forme Çaṇavasu. Mais la finale *sieou* figure la désinence en *o* du nominatif ordinaire, ou elle est empruntée à un intermédiaire sérindien.

d'entrer dans le *Nirvāṇa*. C'est pour cela que vous venez ici. » *Kāçyapa* répondit : « J'ai voulu venir pour adorer respectueusement la dent du *Tathāgata*, pour adorer les cheveux du *Tathāgata*, le bonnet carré du *Tathāgata* et le bol du *Tathāgata*. C'est maintenant la dernière fois que je fais l'offrande. » Alors *Çakra devendra* et les autres *deva*, en entendant ces mots : « pour la dernière fois », baissèrent la tête, le cœur plein de pitié, d'inquiétude et de chagrin. *Çakra devendra* prit lui-même la dent du *Buddha* et la donna respectueusement au vénérable *Kāçyapa*. Le vénérable *Kāçyapa* l'éleva sur son front. Il offrit à la dent du *Buddha* du *candana* tête-de-bœuf et des fleurs de *mandāra*. L'offrande terminée, il dit à la multitude des *deva* : « Ayez soin de ne pas la laisser échapper. » Ayant prononcé ces paroles, il disparut du ciel et reparut à *Rājagṛha*.

Or le vénérable *Ānanda*, quand il eut reçu la transmission, suivait constamment (*Kāçyapa*) et ne le quittait pas. Il craignait que (le Vénérable) n'entrât dans le *Nirvāṇa*, ou bien il craignait de ne plus le voir, et c'est pourquoi il le suivait. Le vénérable *Kāçyapa* dit à *Ānanda* : « Entre seul dans la ville de *Rājagṛha* et mendie ta nourriture. Moi aussi je vais entrer seul dans la ville de *Rājagṛha* et mendier ma nourriture. »

Avant le milieu (du jour), le vénérable *Ānanda* mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville de *Rājagṛha*. Il mendia sa nourriture avec trois sortes de bonnes intentions : premièrement, pour que ses organes fussent en bon état ; secondement, pour qu'il pût entendre beaucoup et tout retenir, et qu'il pût exposer la Loi vraiment bien sans ennuyer ses auditeurs ; troisièmement, pour que le renom d'*Ānanda* fût toujours vraiment bon et avantageux.

Le vénérable *Mahākāçyapa* mit également son manteau et prit son bol avant le milieu (du jour). Il entra dans la ville et mendia sa nourriture. Il fit cette réflexion : « Il a été convenu entre le roi *Ajātaçatru* 阿闍世王 et moi, qu'au moment

d'entrer dans le *Nirvāṇa,* je devrais le prévenir[1]. Je vais maintenant y aller. » Alors il arriva devant la porte du palais du roi *Ajātaçatru.* Il dit au gardien de la porte : « Avertis le roi de ma part que *Mahākāçyapa* se tient actuellement devant sa porte et désire obtenir du roi une audience. » Le gardien de la porte dit : « Maintenant le roi est endormi. » Le Vénérable reprit : « Éveille-le et parle-lui. » Le gardien de la porte dit : « Le roi est très méchant. Je n'ose l'éveiller. Plus tard, quand il s'éveillera, je l'avertirai. » Le Vénérable reprit : « Eh bien ! quand il s'éveillera, dis-lui ceci de ma part : *Mahākāçyapa* se dispose à entrer dans le *Nirvāṇa.* Aussi est-il venu pour vous parler. »

Là-dessus, le vénérable *Kāçyapa* arriva au mont Pied de Coq (*Kukkuṭa-pāda*). Il s'assit entre les trois cîmes, sur un lit d'herbes. Assis les jambes croisées, il fit cette réflexion : « Maintenant mon corps que voici est revêtu de l'habit *pāṃçukūla* 糞掃衣 que m'a donné le *Buddha.* Je tiens mon bol dans ma main. Que jusqu'au jour où *Maitreya* 彌勒 descendra sur la terre, ils ne tombent point en pourriture, pour que les disciples de *Maitreya* voient mon corps et conçoivent des sentiments d'aversion et de dégoût ! » Le vénérable *Kāçyapa* dit (encore) en lui-même : « Si le roi *Ajātaçatru* ne visite point mon corps, le sang bouillonnant lui jaillira du visage et la vie n'y restera point. »

Le Vénérable ayant renoncé aux combinaisons (*saṃskāra*) de la vie, il ne lui restait que peu de temps à vivre. Alors la terre immense trembla de six manières. Le vénérable *Kāçyapa,* sur le point d'entrer dans l'extase, fit cette réflexion : « Quand *Ananda* et le roi *Ajātaçatru* viendront, la montagne s'ouvrira pour qu'ils puissent entrer. Quand ils s'en iront, la montagne se refermera. »

Çakra devendra, à la tête de plusieurs myriades de *deva,*

[1] Je suppose qu'il faut lire ici : 我必當語, au lieu de : 必當語我.

déposa comme offrandes des fleurs célestes de *mandāra* et des parfums célestes en poudre sur les reliques du Vénérable *Kāçyapa*. Quand il se fut prosterné et eut fait ses offrandes, la montagne se referma et recouvrit le corps du Vénérable. Voyant que le vénérable *Kāçyapa* avait laissé s'échapper la vie de son corps, *Çakra devendra* sentit dans son cœur un chagrin brûlant. (Il dit) : « Le chagrin causé par l'entrée du *Tathāgata* dans le *Nirvāṇa* est à peine apaisé. Et voici que le vénérable *Kāçyapa* en entrant dans le *Nirvāṇa* va redoubler notre malheur. »

Le Génie de la Grotte du *Pippala* 畢鉢羅, en apprenant l'entrée du Vénérable dans le *Nirvāṇa*, prononça ces paroles : « Maintenant cette grotte est vide et déserte. Dans le royaume de *Magadha* tout est vide et silencieux. Dans les rues des villages, les malheureux sont affligés et affaiblis. Les pauvres, il a toujours eu pitié d'eux et les a secourus. Maintenant cette multitude de misérables a perdu son protecteur. Désormais les pauvres et les malheureux seront privés de la Loi bienfaisante. Maintenant le pic de la Loi s'est écroulé. La barque de la Loi a sombré. L'arbre de la Loi est brisé. La mer de la Loi est desséchée. Maintenant les démons sont dans une grande joie. Sans exception, les hommes et les *deva* se lamentent et pleurent de pitié. » Ayant parlé, il retourna au ciel.

Le vénérable *Ânanda*, ayant achevé de mendier sa nourriture, réfléchit profondément sur l'impermanence des combinaisons (*anitya saṃskāra*). Alors le roi *Ajātaçatru* rêva que le faîte (de son palais) était brisé. S'étant éveillé, il fut effrayé. Le gardien de la porte vint dire au roi : « *Mahākāçyapa* est venu tout à l'heure pour avertir le roi qu'il se disposait à entrer dans le *Nirvāṇa*. » En entendant ces paroles, le roi, au comble du chagrin, tomba la face contre terre. Avec de l'eau on lui aspergea le visage, et il reprit un peu connaissance.

Là-dessus, le roi, s'étant rendu au Parc des Bambous, honora les pieds d'*Ânanda* et dit : « Le vénérable *Mahākāçyapa* veut

entrer aujourd'hui dans le *Nirvāṇa?*» *Ānanda* répondit : «Il est entré dans le *Nirvāṇa.*» Le roi demanda encore : «Montrez-moi la place où est le corps du Vénérable. Je désire lui faire des offrandes.» Là-dessus, *Ānanda* conduisit le roi à la montagne du Pied du Coq. Quand le roi fut arrivé, la montagne s'ouvrit. Le roi et *Ānanda* virent alors le Vénérable. Ils recouvrirent le corps avec des fleurs célestes de *mandāra*, avec des poudres de parfums célestes et avec du santal tête-de-bœuf. Alors le roi *Ajātaçatru* leva les deux mains. Il se jeta à terre de toute sa longueur, puis, s'étant relevé, il chercha du bois de santal. *Ānanda* lui demanda : «Que voulez-vous faire?» Il répondit : «Je veux incinérer le Vénérable». *Ānanda* dit : «Le vénérable *Mahākāçyapa*, le corps conservé par l'extase, attendra la venue de *Maitreya*. Il ne doit pas être incinéré. Quand *Maitreya* viendra sur la terre, il conduira sur cette montagne la foule de ses disciples au nombre de 9,600,000 et ils verront *Kāçyapa*. Alors la multitude des disciples fera cette réflexion : «Nous avions entendu dire qu'il était petit de corps. Le *Buddha* l'était aussi.» Et tous concevront un sentiment de mépris. *Mahākāçyapa* bondira dans l'espace et manifestera les dix-huit transformations, et il transformera son corps en un corps immense. Alors *Maitreya*, retirant la *saṃghāṭī* du *Buddha* *Çākyamuni* qui recouvrait *Kāçyapa*, rendra manifestes ses transformations merveilleuses. Les 9,600,000 *Çramaṇa*, voyant que dans ce petit corps brillent les vertus de la Voie et que les pénétrations surnaturelles y sont parfaites, seront profondément honteux. Leur mépris orgueilleux cessera et tous deviendront des *Arhat.*»

Après avoir déposé ses offrandes, le roi *Ajātaçatru* s'en retourna. *Ānanda* s'en alla aussi. Après le départ des deux hommes, la montagne se referma. Le roi *Ajātaçatru*, joignant les mains, dit au vénérable *Ānanda* : «Je n'ai pas eu le bonheur de voir le *Nirvāṇa* du *Tathāgata*. Je n'ai pas vu non plus l'en-

trée du vénérable *Kāçyapa* dans le *Nirvāṇa*. Ô Vénérable! quand vous entrerez dans le *Nirvāṇa*, faites en sorte que j'en sois témoin.» *Ānanda* répondit qu'il y consentait.

Par la suite, *Çaṇavāsa*, étant de retour sain et sauf, mit en sûreté ses marchandises précieuses et se dirigea vers le Bois des Bambous. Or le vénérable *Ānanda* faisait sa promenade régulière devant la porte du monastère. *Çaṇavāsa* s'avança directement vers l'endroit où était *Ānanda*; il honora les pieds d'*Ānanda*, et se tenant debout à l'écart, il prononça ces paroles : «Autrefois j'ai formé le dessein d'aller sur mer, et si je revenais sain et sauf de faire une Assemblée du *Pañcavarṣa* 般遮于瑟 en faveur du *Buddha* et du *Saṃgha*. Maintenant où est le *Buddha*?» Le Vénérable répondit : «Le *Buddha* est entré dans le *Nirvāṇa*.» Alors (*Çaṇavāsa*), au comble du chagrin, tomba la face contre la terre. On lui aspergea le visage avec de l'eau et il reprit connaissance. Il demanda encore : «Où sont les vénérables *Çāriputra*, *Maudgalyāyana* et *Mahākāçyapa*?» (*Ānanda*) répondit : «Ils sont tous entrés dans le *Nirvāṇa*.» *Çaṇavāsa* dit à *Ānanda* : «Ô homme de grande vertu (*Bhadanta*)! Je désire faire une Assemblée du *Pañcavarṣa*.» Le Vénérable répondit : «Fais comme il te plaira.» Quand ce fut achevé, *Ānanda* lui dit : «Tu as fait le don de l'argent; maintenant tu dois faire le don de la Loi.» *Çaṇavāsa* demanda : «Ô Vénérable, quel est ce don de la Loi que vous voulez me faire accomplir?» Le Vénérable répondit : «Sortir du monde dans la Loi du *Buddha*, cela s'appelle le don de la Loi.» *Çaṇavāsa* répondit qu'il y consentait. *Ānanda* le sauva aussitôt, le fit sortir du monde et lui fit recevoir l'ordination (*upasaṃpadā*) 具足. Et ainsi de suite jusqu'à..... il fit le *karma jñāpticaturtha*[1] 白四羯摩. *Çaṇavāsa* dit : «Dès le moment de ma naissance, j'étais vêtu d'habits de chanvre. Désormais et jusqu'à

[1] Cf. Sylv. Lévi, *Açvaghoṣa*, *Journal asiatique*, 1908, II, p. 129.

la fin de mon corps, je porterai cet habit.» Alors il obtint de maintenir en totalité les 84,000 Recueils de la Loi qu'*Ānanda* avait maintenus. Il put les maintenir entièrement et il obtint la dignité d'*Arhat*. Il eut les trois sciences, les six pénétrations et la connaissance intégrale des trois Recueils.

Le vénérable *Ānanda* se tenait dans la Forêt de Bambous. Il entendit un *Bhikṣu* qui récitait une *gāthā* de la Loi (*dharmapada*) :

Si un homme vivait cent ans sans voir le vieux héron des marais, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il pût voir le vieux héron des marais.

Le vénérable *Ānanda*, étant passé à côté du *Bhikṣu*, lui dit : «Mon fils! le *Buddha* n'a pas prononcé ces paroles. Voici ce qu'a dit le *Buddha* :

«Si un homme vivait cent ans sans comprendre la loi de la vie et de la mort, il vaudrait mieux qu'il ne vécût qu'un jour et qu'il comprît la loi de la vie et de la mort.»

Ānanda dit : «Mon fils! il y a deux sortes d'hommes qui dénigrent le *Buddha*. Quelles sont ces deux sortes? Les premiers sont savants. Mais ils ne comprennent pas le sens (des Écritures) qui pour eux restent vides et stériles. Les seconds comprennent de travers. C'est là ce qu'on appelle le venin. Celui qui comprend le sens exact obtient le fruit du *Nirvāṇa*.»

Le *Bhikṣu* se rendit à l'endroit où était son supérieur et dit à celui-ci : «Le vénérable *Ānanda* m'indique que cette *gāthā* n'a point été dite par le *Buddha*.» Le supérieur du *Bhikṣu* dit : «Le vénérable *Ānanda* est un vieillard décrépit; il est oublieux et se trompe. Continue à réciter comme auparavant.»

Ānanda revint et il entendit réciter la *gāthā* comme auparavant, sans modification. *Ānanda* dit : «Mon fils! ne t'ai-je pas dit que le *Buddha* n'a point prononcé ces paroles?» Le *Bhikṣu* répondit : «Mon supérieur m'a dit : *Ānanda* est chargé d'années et ne se souvient plus de ces paroles. Continue à réciter comme

primitivement. » *Ānanda* se dit en lui-même : « Je lui ai moi-même exposé (la vérité) et jusqu'à la fin il ne croira pas. » *Ānanda* entra dans l'extase et contempla, se demandant s'il n'y avait point quelque *Bhikṣu* qui pût amener celui-ci à modifier sa récitation : « Il n'y a personne qui puisse l'amener à se corriger. *Çāriputra*, *Maudgalyāyana*, *Mahākāçyapa* sont tous entrés dans le *Nirvāṇa*. Maintenant vers qui me tournerai-je pour exposer cette affaire? Je vais aussi entrer dans le *Nirvāṇa*. L'œil de la Loi du *Buddha* subsistera en tout pendant mille ans. Il ne me reste qu'à entrer dans le *Nirvāṇa*. Mes condisciples qui étaient mes amis bienfaisants sont depuis longtemps disparus. Aujourd'hui je n'ai plus d'autre ressource que de fixer ma pensée sur le corps 身 念 處 (*kāyasmṛtyupasthāna*).

Le vénérable *Ānanda* dit à *Çaṇavāsa* : « Le *Buddha* a transmis la Loi au vénérable *Kāçyapa*. *Kāçyapa* m'a transmis la Loi. Maintenant je veux entrer dans le *Nirvāṇa*. Tu garderas la Loi du *Buddha*. Dans le royaume de *Mathurā*, se trouve le mont *Urumuṇḍa*. Tu y élèveras un temple et un *caitya*. Or il y a deux frères qui sont chefs de famille : l'un se nomme Na-lo 那 羅 (*Nala*), l'autre se nomme Po-li 拔 利 (*Bhaṭā*). Le *Buddha* a prédit que ces deux *dānapati* construiront un *araṇya* (monastère) sur ce mont *Urumuṇḍa*. Dans le royaume de *Mathurā*, il y a un chef de famille nommé *Gupta*. Il engendrera un fils nommé *Upagupta*. Tu le sauveras et le feras sortir du monde. Le *Buddha* a fait cette prédiction : « Cet homme, cent ans après moi, fera en grand œuvre de *Buddha*. » — *Çaṇavāsa* dit : « Soit ! j'accepte vos ordres. »

Après avoir transmis la Loi du *Buddha* à *Çaṇavāsa*, le vénérable *Ānanda*, dès la pointe du jour, mit son manteau, prit son bol, et étant entré dans la ville pour mendier sa nourriture, il fit cette réflexion : « Ainsi qu'il avait été convenu entre le roi *Ajātaçatru* et moi, je vais aller maintenant prendre congé de lui. » Alors il se rendit à la porte du palais du roi *Ajātaçatru*.

Il dit au gardien de la porte : « Va avertir le roi qu'*Ānanda* se tient maintenant à la porte (du palais) et qu'il désire obtenir une audience du roi. » Alors le gardien de la porte, ayant vu que le roi dormait, revint dire au vénérable *Ānanda* : « Maintenant le roi dort. » *Ānanda* dit : « Va le réveiller. » Le gardien répondit à *Ānanda* : « Le roi est très méchant. Je n'ose le réveiller. » *Ānanda* dit encore : « Quand le roi s'éveillera, tu l'avertiras en ces termes : Voici qu'*Ānanda* veut entrer dans le *Nirvāṇa*. Aussi est-il venu pour parler au roi. »

Le vénérable *Ānanda*, ayant mendié sa nourriture et achevé son repas, réfléchit : « Si j'entre dans le *Nirvāṇa* à *Rājagṛha*, le roi *Ajātaçatru* ne se mettra jamais d'accord avec les gens de *Vaiçālī*. Le roi *Ajātaçatru* refusera de donner mes reliques aux habitants de *Vaiçālī*. Si j'entre dans le *Nirvāṇa* à *Vaiçālī*, les gens de *Vaiçālī* refuseront aussi de donner mes reliques au roi *Ajātaçatru*. Il n'est pas bon que les deux pays se querellent. Je vais maintenant entrer dans le *Nirvāṇa* au milieu du fleuve Gange 恒. » Le vénérable *Ānanda* se rendit au fleuve Gange.

Le roi *Ajātaçatru* vit en songe l'homme qui tient le parasol au-dessus du roi briser le manche de ce parasol. Ayant vu cela en songe, le roi s'éveilla soudain, effrayé. Le gardien de la porte lui dit : « *Ānanda* est venu tout à l'heure pour prendre congé du roi avant d'entrer dans le *Nirvāṇa*. » En entendant ces paroles, le roi, au comble du chagrin, tomba la face contre terre. On lui aspergea le visage avec de l'eau, et il reprit connaissance. Quand il eut repris connaissance, il demanda à quelle distance *Ānanda* était allé et à quel endroit il voulait entrer dans le *Nirvāṇa*.

Or les Génies de la Forêt des Bambous vinrent dire au roi : « *Ānanda* s'est dirigé vers *Vaiçālī* pour entrer dans le *Nirvāṇa*. » A cette nouvelle, le roi rassembla quatre colonnes de soldats et se rendit au fleuve *Gange*. Les Génies de *Vaiçālī* dirent aux gens de *Vaiçālī* : « Le vénérable *Ānanda* se dirige vers ce lieu

(pour entrer dans) le *Nirvāṇa.* » Ayant entendu les paroles des Génies, les gens de *Vaiçālī* rassemblèrent quatre colonnes de soldats et marchèrent en hâte vers le fleuve Gange. Quand ils arrivèrent au bord du fleuve, le vénérable *Ānanda* se tenait assis dans une barque au milieu du cours du Gange.

Ayant aperçu le Vénérable, le roi *Ajātaçatru* honora de son visage les pieds d'*Ānanda* et, joignant les mains, il dit : « La lampe brillante des trois mondes, le *Tathāgata* nous a quittés. Vous êtes notre lampe brillante et notre refuge. Nous vous prions de voir notre détresse. Ne formez pas le dessein de nous abandonner en entrant dans le *Nirvāṇa.* » Les habitants de *Vaiçālī* honorèrent les pieds du Vénérable *Ānanda* et lui dirent en joignant les mains : « Nous vous prions, ô Vénérable, d'entrer dans le *Nirvāṇa* à *Vaiçālī.* »

Le vénérable *Ānanda* voulant entrer dans le *Nirvāṇa*, aussitôt la terre immense trembla de six manières. Alors les cinq cents *Ṛṣi* qui sont dans les Montagnes neigeuses et qui ont entièrement les cinq sortes de pénétration (*abhijñā*); firent cette réflexion : « Pourquoi la terre immense tremble-t-elle maintenant de six manières? » Ils virent qu'*Ānanda* voulait entrer dans le *Nirvāṇa* et qu'à cause de cela la terre immense tremblait de six manières. Ces *Ṛṣi* avaient un chef qui les conduisit en bon ordre, et au nombre de cinq cents, à l'endroit où était *Ānanda.* Ayant respectueusement honoré les pieds du Vénérable, les mains jointes, ils demandèrent l'autorisation de quitter le monde. *Ānanda* se dit en lui-même : « Voici que mes sages disciples vont venir. » Quand il eut fait cette réflexion, les cinq cents *Arhat* arrivèrent spontanément.

Le vénérable *Ānanda* transforma en cet endroit l'eau du fleuve en un lac d'or, et ainsi de suite jusqu'à : les cinq cents *Ṛṣi* avaient reçu les défenses au milieu du fleuve, on appela (leur chef) *Madhyāntika.* Quand les rites furent terminés, il obtint la dignité d'*Arhat.* Il honora les pieds d'*Ānanda* et, joignant

les mains, il dit : « *Subhadra*, le dernier des disciples du *Buddha*, est entré avant le *Buddha* dans le *Nirvāṇa*. Maintenant, moi qui suis également le dernier des disciples d'*Ānanda*, je désire entrer dans le *Nirvāṇa*. Ô maître, je ne voudrais pas être témoin de votre entrée dans le *Nirvāṇa*. » Le vénérable *Ānanda* dit : « Le *Bhagavat* m'a transmis la Loi, puis il est entré dans le *Nirvāṇa*. Maintenant, je te transmets aussi la Loi du *Buddha*, puis j'entrerai dans le *Nirvāṇa*. Toi et tes disciples, vous établirez la Loi du *Buddha* dans le royaume de *Ki-pin*. Le *Buddha* a fait cette prédiction : « Après mon *Nirvāṇa*, un *Bhikṣu* nommé *Madhyāntika* maintiendra la Loi du *Buddha* dans le royaume de *Ki-pin*. » Après avoir transmis la Loi au *Bhikṣu Madhyāntika*, le vénérable *Ānanda* s'élança dans l'espace et manifesta les dix-huit transformations, en sorte que les *dānapati* se réjouirent. Puis il entra dans le *samādhi* de Rapidité-du-Vent 風奮迅 et partagea son corps en quatre parties. Il en donna une partie à *Çakra devendra* et aux trente-trois *deva*; il en donna une partie au dragon *Sāgara* qui est dans la mer immense; il en donna une partie au roi *Ajātaçatru*, et une partie aux *Licchavi* de *Vaiçālī*. Dans chacun de ces quatre lieux, on éleva des *caitya* et on fit des offrandes aux *çarīra*.

3. AVADĀNA DE MADHYĀNTIKA.

(P. 16ª-16ᵇ.)

Madhyāntika fit cette réflexion : « Le maître *Ānanda* m'a transmis la Loi du *Buddha* pour que j'établisse la Loi dans le royaume de *Ki-pin* 罽賓 (*Kaçmir*). » Or il y a dans le royaume de *Ki-pin* un grand dragon qui auparavant y demeurait. *Madhyāntika* se rendit alors au royaume de *Ki-pin*. Ayant croisé les jambes, il s'assit et fit cette réflexion : « A moins que je ne provoque la colère de ce dragon, je n'arriverai pas à le dompter. » Alors il entra dans l'extase et fit trembler le royaume

de *Ki-pin* de six manières. Le dragon surgit en colère. Il lança la foudre et fit pleuvoir une forte averse de grêle. Le Vénérable entra dans l'extase de la bienveillance et ainsi de suite.... sans qu'il put faire remuer le coin du vêtement (du Vénérable), et à plus forte raison il ne put faire bouger son corps. (Le Vénérable) transforma la foudre ainsi que la forte averse en fleurs de *padma*, de *kumuda*, de *puṇḍarīka* et d'*utpala*. Le dragon fit encore pleuvoir des poignards, des disques, des sabres, des lances et des armes de toutes sortes. *Madhyāntika* les transforma en sept joyaux (*sapta ratna*). Le dragon fit encore tomber de grands arbres; il fit encore tomber de grands rochers. *Madhyāntika* transforma ces arbres et ces rochers en aliments et en vêtements.

Le dragon fit encore tomber une pluie torrentielle pendant sept jours et sept nuits. Le Vénérable reçut la pluie et la fit entrer dans la mer immense. (Le dragon) en outre fit sortir du feu de sa gueule afin de brûler le Vénérable. Le Vénérable transforma le feu en perles véritables. Le dragon se changea encore en plusieurs milliers de corps de dragons. Le Vénérable transforma ces milliers de corps en oiseaux aux ailes d'or (*Garuḍa*). Voyant ces oiseaux aux ailes d'or, le dragon effrayé accourut à l'endroit où était le Vénérable et lui demanda : « O Vénérable, que voulez-vous que je fasse? » Le Vénérable répondit : « Reçois les Trois pour t'y réfugier. » Le dragon demanda encore : « Que voulez-vous faire? » Le Vénérable répondit : « Donne-moi cet endroit (où je suis). » Le dragon refusa de le donner. Le Vénérable dit encore au dragon : « Au moment d'entrer dans le *Nirvāṇa*, le *Buddha* a prédit que ce serait un lieu où l'on pourrait s'asseoir et méditer en paix. » Le dragon demanda si c'était bien ce que le *Buddha* avait prédit. (*Madhyāntika*) répondit que c'était bien ce que le *Buddha* avait prédit. Le dragon demanda : « Combien de terrain voulez-vous? » (*Madhyāntika*) répondit : « Je veux assez de place pour m'as-

seoir.» Aussitôt *Madhyāntika* apparut, emplissant de son corps le royaume de *Ki-pin*, et assis, les jambes croisées. Le dragon demanda : «A quoi bon tant de terrain?» *Madhyāntika* répondit : «C'est que j'ai aussi des compagnons.» Alors le dragon demanda encore : «Combien de compagnons avez-vous?» Le Vénérable répondit qu'il y aurait cinq cents *Arhat*. Le dragon dit : «S'il manque un seul homme, vous me rendrez mon territoire.» Le Vénérable entra dans l'extase et il contempla en se demandant pendant combien de temps la Loi du *Buddha* subsisterait dans le monde, et si les *Arhat* pourraient toujours être au complet au nombre de cinq cents. Et il vit que certainement il y aurait toujours cinq cents *Arhat* sans nulle lacune. Il répondit : «Soit!» Le dragon dit : «Je te donne (le terrain).» Le Vénérable conduisit d'innombrables hommes en ce royaume. Il fonda lui-même les villes et les villages. *Madhyāntika* conduisit rapidement ces gens sur la montagne des parfums (*Gandhamādana*) afin de prendre des semences de safran pour les rapporter au *Ki-pin* et les y semer. Alors le dragon de la montagne des parfums, furieux, voulut conserver (les semences). De plus, le dragon demanda : «Pour combien de temps vous faut-il des semences?» Le Vénérable répondit : «Pour le temps que durera la Loi du *Buddha*.» Le dragon demanda : «Combien de temps durera la Loi du *Buddha*?» Le Vénérable répondit : «Elle durera mille ans.» Le dragon dit : «Pour le temps que durera la Loi du *Buddha*, je vous donne le safran.» *Madhyāntika* fit cette réflexion : «Mon maître m'a recommandé d'établir la Loi du *Buddha* dans le royaume de *Ki-pin* et de faire largement œuvre de *Buddha*. Maintenant que j'ai terminé, le moment est venu d'entrer dans le *Nirvāṇa*.» Alors, bondissant dans l'espace, il manifesta les dix-huit transformations de sorte que les *dānapati* purent se réjouir et que les *Brahmācarin* en ressentirent grandement les effets bienfaisants. De même que l'eau éteint le feu, il entra dans le *Nirvāṇa*. Quand il fut inci-

néré avec du bois de *candana* (santal), on recueillit ses os et on éleva un *caitya*.

4. AVADĀNA DE ÇAṆAVĀSA.

(P. 16ᵇ-20ᵃ.)

Lorsque le vénérable *Ānanda* fut sur le point d'entrer dans le *Nirvāṇa*, *Çaṇavāsa* se dirigeait vers le royaume de *Mathurā*. A mi-route, il arriva auprès d'un monastère nommé *Pi-to* 毗多. Comme c'était le moment du coucher du soleil, il passa la nuit dans ce monastère. Or il y avait dans ce monastère deux *Bhikṣu Mo-ho-lo* 摩訶羅 (*Mahallaka*) qui discutaient ensemble en ces termes : « Autrefois j'ai entendu *Çaṇavāsa* prononcer ces paroles : Un *Bhikṣu* qui ne transgresse pas les défenses mineures est appelé *Cheng-kiai* 勝戒 « Vainqueur des défenses » (*Jayaçīla?*). Celui qui a entendu complètement et qui a entendu sans aucune altération, celui-là s'appelle *To-wen* 多聞 « beaucoup entendu » (*Bahuçruta*). » Ayant entendu ces paroles, *Çaṇavāsa* dit aux *Mahallaka* : « *Çaṇavāsa* n'a pas prononcé ces paroles. Voici les paroles qu'il a prononcées : Celui qui a des vues 見 (*dṛṣṭi*) toutes pures, on dit qu'il maintient les défenses dans leur pureté 淨持戒 (*çuddhaçīladhara*). Maintenir les défenses dans leur pureté, cela s'appelle la première défense. Celui qui agit conformément à ce qu'il a entendu, on l'appelle *To-wen*. Ce n'est point comme vous disiez. » Les *Mahallaka* dirent : « Êtes-vous donc *Çaṇavāsa?* » Il répondit : « Je le suis. »

Les *Mahallaka* demandèrent : « Pour quelle raison vous appelle-t-on *Çaṇavāsa?* Est-ce parce que vous portez des habits de *çaṇa* (chanvre) qu'on vous nomme *Çaṇavāsa*, ou bien est-ce à cause des bonnes actions du temps passé? » Le Vénérable répondit : « Pour deux raisons on me nomme *Çaṇavāsa*. C'est premièrement parce que je porte des habits de

çaṇa, et en second lieu à cause des bonnes actions du temps passé qu'on me nomme *Çaṇavāsa.* »

(Les *Bhikṣu*) demandèrent encore : « Les actions du temps passé, qu'est-ce que cela signifie? » Le Vénérable répondit : « Jadis, dans la ville de *Po-lo-nai* 波羅柰 « Bénarès » (*Vārāṇasī*), il y avait un chef de marchands. Avec cinq cents marchands il entreprit un voyage sur mer. Ils virent un *Pratyeka Buddha* qui était malade. Alors le chef des marchands ainsi que les autres marchands s'arrêtèrent. Suivant les préceptes de la médecine, ils soignèrent le *Pratyeka Buddha* en lui faisant prendre des bouillons chauds et des médicaments. Le *Pratyeka Buddha* guérit peu à peu. Or le *Pratyeka Buddha* portait des vêtements de *çaṇa.* Alors le chef des marchands consulta le *Pratyeka Buddha* et, désirant lui donner un vêtement de laine, il dit au *Pratyeka Buddha :* « Quittez maintenant cet habit de chanvre et mettez l'habit de laine que voici. » Le *Pratyeka Buddha* répondit : « C'est avec cet habit que j'ai quitté le monde et c'est aussi avec cet habit que j'ai trouvé la voie. Maintenant c'est avec cet habit de chanvre que j'entrerai dans le *Nirvāṇa.* » Le chef des marchands dit : « Je vous prie, ô Vénérable, de ne point entrer dans le *Nirvāṇa* et d'aller sur mer avec moi. De retour au pays, après la traversée, je vous donnerai, ô Vénérable, jusqu'à la fin de vos jours, la nourriture et une couche et des remèdes pour les maladies. » Le *Pratyeka Buddha* répondit : « Maintenant je ne puis aller sur la mer immense. Mon fils, réjouissez-vous. Vous acquerrez de grands mérites. » Alors, en présence du chef des marchands, il prit son essor dans l'espace et, ayant opéré toutes sortes de transformations, il entra dans le *Nirvāṇa.*

« Le chef des marchands de ce temps-là c'est moi-même. Quand j'eus achevé de faire les offrandes aux *çarīra* de ce *Pratyeka Buddha*, je produisis une pensée en formulant le vœu suivant : « Puissé-je à l'avenir rencontrer un saint maître et

acquérir des mérites encore plus grands, cent, mille et dix mille fois plus grands que ceux qu'a obtenus mon maître actuel ! Puissé-je, à l'avenir, dans le lieu où je renaîtrai, avoir les mêmes principes de conduite que ce *Pratyeka Buddha* et porter même des vêtements semblables aux siens ! » A cause de ce vœu, j'étais vêtu d'habits de chanvre en naissant et j'en ai constamment porté jusqu'au jour où je suis sorti du monde. Jusqu'à la destruction de mon corps sur le bûcher, je suis autorisé à porter ces vêtements. »

Alors (les *Bhikṣu*) demandèrent : « Vous êtes autorisé à porter ces vêtements ! Que voulez-vous dire ? » *Çaṇavāsa* répondit : « Quand j'ai reçu l'ordination, j'ai demandé l'autorisation de porter ces vêtements jusqu'à la destruction de mon corps. C'est pour cette raison qu'on me désigne comme autorisé. » Les *Mahallaka* dirent : « Vous êtes bien nommé. »

Le vénérable *Çaṇavāsa* se rendit par étapes dans le royaume de *Mathurā*. Sur le mont *Urumuṇḍa*, il s'assit, les jambes croisées. Or sur cette montagne il y avait deux dragons qui étaient frères et qui habitaient ensemble, avec leur entourage de cinq cents personnes. Le vénérable *Çaṇavāsa* fit cette réflexion : « Si je ne provoque la colère de ces dragons, ils n'apparaîtront jamais. » Alors *Çaṇavāsa* opéra des transformations surnaturelles et fit trembler le mont *Urumuṇḍa*. Les dragons furieux déchaînèrent aussitôt un terrible ouragan de vent et de pluie qui se précipita vers l'endroit où se tenait le Vénérable. Alors le Vénérable entra dans le *samādhi* de la pensée de bienveillance. Par la vertu du *samādhi* de la pensée de bienveillance, le venin, l'eau et le feu ne purent causer aucun mal. Et tout se passa comme pour le vénérable *Madhyāntika* lorsqu'il dompta le dragon. Les dragons eurent conscience de l'avenir; ils produisirent une pensée de foi et ils dirent au Vénérable : « Nous voulons faire ce que vous ordonnerez. » Le Vénérable répondit : « Obéissez-moi et faites ici une demeure pour la

IMPRIMERIE NATIONALE.

foule des religieux. » Les dragons dirent qu'ils n'obéiraient point. Le Vénérable *Çaṇavāsa* dit : « Le *Buddha* a prédit qu'après son *Nirvāṇa* il y aurait sur le mont *Urumuṇḍa* un *araṇya* nommé *Naṭa-Bhaṭa* 那羅跋利阤 et que ce serait le premier lieu pour s'asseoir en état de *dhyāna*. » Les dragons dirent : « Est-ce bien ce que le *Buddha* a prédit ? » *Çaṇavāsa* répondit : « Oui, vraiment. » Les dragons dirent : « Si c'est ce que le *Buddha* a prédit, nous déférons à votre désir. » Le Vénérable, entrant dans l'extase, contempla en se demandant si le *dānapati* était déjà né. Alors, sachant qu'il était né, *Çaṇavāsa*, dès la pointe du jour, mit son manteau, prit son bol et entra dans la ville de *Mathurā*.

III

APPENDICES.

---

1. SAṂYUKTA-ĀGAMA SŪTRA 雜阿含經.

(Trip., éd. Tōkyo, XIII, 3, p. 34[b].)

Le roi, ayant élevé quatre-vingt-quatre mille *caitya*, bondit de joie, et, à la tête de la multitude de ses serviteurs, il se rendit au monastère du Coq 鷄雀 *Kukkuṭa*. Il dit au *sthavira Yaças* 耶舍 : « N'y a-t-il pas encore un *Bhikṣu* auquel il fut prédit par le *Buddha* qu'il ferait œuvre de *Buddha* ? Je veux me rendre à l'endroit où il se tient, lui faire des offrandes et l'honorer. » Le *sthavira* répondit : « Quand le *Buddha* fut sur le point d'entrer dans le *Nirvāṇa*, il convertit le roi-dragon *Apalāla*, le maître-potier, le *Caṇḍāla*旃陀羅, *Gopāli* 瞿波梨 et le dragon [1]. Puis il se rendit au royaume de *Mathurā* 摩偷羅.

[1] Cf. *Divyāvadana*, p. 348 *Açoka-raja-sūtra* 阿育王經, p. 32 β, col. 17 : « Il y avait le roi-dragon nommé *Apalala*. Il y avait en outre le maître-

Il dit à *Ānanda* : « Cent ans après mon *Nirvāṇa*, il y aura un chef de famille nommé *Gupta*. Son fils, nommé *Upagupta*, sortira du monde et étudiera la voie. Il sera un *Buddha* sans signes Pour distribuer l'enseignement parmi les hommes, il sera de beaucoup le premier. Il fera œuvre de *Buddha*. »

Le *Buddha* dit à *Ānanda* : « Vois-tu au loin cette montagne? » *Ānanda* dit au *Buddha* : « Je la vois, ô *Bhagavat* ! » Le *Buddha* di à *Ānanda* : « Sur cette montagne nommée *Urumuṇḍa*, il y aura un *araṇya* nommé *Naṭa-Bhaṭīya* 那茶婆低, propice à la vie calme et à la paix. Une *gāthā* d'éloge dit :

« Le *Bhikṣu Upagupta* est de beaucoup le premier d'entre ceux qui enseignent. Son renom se répandra dans les quatre régions. Le Victorieux a prédit : Après mon *Nirvāṇa*, il fera œuvre de *Buddha*. Il convertira les êtres vivants en nombre infini. »

2. FEN-PIEN-KONG-TÖ-LOEN 分別功德論, CHAP. V[1].

(Trip., éd. Tokyo, XXIV, 4, p. 65^b, col. 10.)

Voici pourquoi on dit que le *Bhikṣu Pan-t'o* 般咃 (*Panthaka*) pouvait se rendre invisible. — *Panthaka* signifie « chemin ». Deux enfants jumeaux ayant été abandonnés sur une route, quelqu'un les recueillit et les éleva jusqu'à ce qu'ils fussent grands. Tous deux quittèrent le monde pour pratiquer la Voie. Comme il n'y avait personne pour leur donner un nom, on les appela : « Nés-sur-le-chemin ». En langue des *Hou* 胡, c'est *Pan-t'o* 般咃.

Or, dans le royaume de *Magadha* 摩竭, il y eut à plu-

potier, ainsi que le *Caṇḍāla* (et) le roi-dragon. Le Buddha, les ayant tous convertis, se rendit au royaume de *Mathurā* 摩偷羅. »

[1] Le *Fen-pien-kong-tö-loen* est un commentaire partiel sur l'*Ekottara-āgama*. Dans ce récit, la scène se passe au Magadha (cf. *supra*), et Panthaka est le compagnon du Buddha. — Nous avons traduit ici ce récit signalé par WATTERS *J. R. A. S.*, 1898, p. 340, comme une variante de l'histoire d'Apalāla; mais l'identité de « Sans-feuilles » et d'Apalāla nous semble douteuse.

sieurs reprises de grands orages et des pluies torrentielles. Les cinq céréales ne prospéraient pas. Le roi nommé *P'in-téou-t'ou-lo* 頻頭㖠羅 (*Bindu*[*tu*]*ra?*), ancêtre du roi *Ajāta-çatru* 阿闍世, lança l'appel suivant dans les quatre directions jusqu'aux contrées éloignées : « Si quelqu'un peut écarter les pluies torrentielles, je lui donnerai une grande quantité de richesses. » Or il y avait un Brahmane nommé *Fan-che*[1] 梵志, qui était habile magicien. Il vint répondre à l'appel (du roi) en disant : « Je puis écarter la pluie. » Le roi lui permit donc d'exécuter les rites pour faire cesser la pluie. Alors les deux principes *yin* 陰 et *yang* 陽 furent en harmonie, et les cinq céréales mûrirent en abondance. *Fan-che* dit au roi : « Je demande ma récompense pour avoir fait cesser la pluie. » Le roi, bien qu'il l'eût lui-même promise, ne donna pas la récompense. Les ministres et le peuple voyant que le roi ne donnait rien, renouvelèrent au Brahmane la promesse (d'une récompense). La famille de *Fan-che*, qui était pauvre, le sollicitait souvent; alors il s'adressait de tous côtés à ceux qui ne lui avaient rien donné, mais sans rien obtenir. *Fan-che*, plein de haine, jura de devenir un dragon venimeux : « Je détruirai les récoltes des hommes. Quand ils auront semé des céréales et que les grains seront bien venus, de grandes averses de grêle les faucheront, en sorte que les tiges seront abattues. A plus forte raison perdront-ils leurs feuilles. » Ayant prononcé ces imprécations, il mourut. Alors il reprit naissance sous la forme d'un dragon qui fut nommé : « Sans-feuilles » 無葉 (*Apalāla?*) Alors, quand les grains semés par les habitants du *Magadha* avaient poussé, le dragon les fauchait avec la grêle. Cela dura plusieurs années et les habitants mouraient de faim en grand nombre. Le *Buddha* eut pitié d'eux et voulut convertir ce dragon. Alors suivi de *Guhyapāda* 密迹, d'*Ānanda* et de *Panthaka*,

[1] *Fan-che* est le plus souvent la traduction du mot « brahmane ».

il arriva dans le Royaume de *Kiu-tche* 俱持 et se rendit au lieu où résidait le dragon. Alors, voyant venir le *Buddha*, le dragon eut une mauvaise pensée, et il dit : « Voici que je vais lancer la grêle et mettre à mort ce *Çramaṇa*. » Alors il fit pleuvoir des rochers. Le *Buddha*, se tournant à gauche, regarda *Guhyapāda*. Celui-ci, connaissant l'intention du *Buddha*, la mit à exécution avec sa massue de diamant, et fit écrouler une grande montagne rocheuse qui combla le gouffre du dragon. Le dragon, grandement courroucé, fit sortir du feu de ses yeux. Le *Buddha*, se tournant vers la droite, regarda le *Bhikṣu Panthaka*. Alors le *Bhiksu Panthaka*, connaissant l'intention du *Buddha*, voulut faire descendre le dragon. *Panthaka*, par son pouvoir surnaturel, se rendit invisible. Il éteignit avec de l'eau les flammes des yeux du dragon. Le dragon fit encore sortir du feu de ses oreilles, de son nez et de sa bouche. Mais (le *Bhikṣu*) l'éteignit également avec de l'eau. En outre, le *Bhikṣu*, par son pouvoir surnaturel, boucha les yeux, les oreilles, le nez et la bouche du dragon. Il allait et venait sans que le dragon le vît. Il fit apparaître sa main hors de l'endroit où il se tenait invisible. Le dragon, voyant cette transformation, eut aussitôt un cœur soumis. Le *Buddha* passa encore de long en large devant le dragon, avec ses trois compagnons. Il y avait sur la pierre les traces de quatre hommes, mais trois seulement étaient visibles. Alors le dragon demanda au *Buddha* où se trouvait le quatrième. (Le *Buddha*) répondit : « Ceci est la trace de ton maître. » Le dragon dit encore : « Quel est le nom de mon maître? Pourquoi n'est-il pas visible maintenant? » Le *Buddha* répondit : « Il se nomme *Panthaka*. » Le *Buddha* désira qu'il apparût au loin. Alors, connaissant l'intention du *Buddha*, *Panthaka* apparut à une distance de cent pas. Le dragon le vit de loin, se réjouit et se prosterna. Alors le *Buddha* lui donna les règles des huit observances. Depuis lors, le temps fut

favorable. Les cinq céréales prospérèrent et les habitants furent tranquilles. Par ce récit, on voit que *Panthaka* est le premier de ceux qui se rendent invisibles.

3. CHAN KIEN P'I P'O CHA LIU 善見毗婆沙律[1].

(Éd. Tōk., XVII, 8, p. 9^b, col 13.)

En ce temps-là, dans le royaume de *Ki-pin* (*Kaçmir*), il y avait un roi-dragon nommé *A-lo-p'ouo-leou* 阿羅婆樓 (*Aravala*). Dans ce royaume, on semait des céréales. Quand elles commençaient à prospérer, le roi-dragon faisait tomber des pluies torrentielles, les grains étaient détruits et entraînés dans les flots. En ce temps-là, le Respectable *Ma-tch'en-t'i* 末闡提 (*Madhyāntika*) [avec cinq *Bhikṣu*[2]] quitta le royaume de *Pouo-tcha-li-pou* 波咤利弗 (*Pāṭaliputra*) en s'envolant dans l'espace. Parvenu auprès des Montagnes neigeuses, il descendit sur l'étang d'*Aravala*, et, sur la surface de l'eau, il marchait, s'arrêtait, s'asseyait et se couchait. Alors un jeune dragon de l'entourage du roi-dragon entra chez celui-ci et lui dit : « Je ne sais quel homme vêtu de rouge demeure au-dessus de l'eau et usurpe notre domaine. » A cette nouvelle, le roi-dragon entra dans une violente colère. Il sortit de son palais et vit le Respectable *Madhyāntika*. La colère du roi-dragon redoubla et devint extrême. Dans l'espace il manifesta de toutes façons sa force surnaturelle, afin d'effrayer le *Bhikṣu Madhyāntika*. Il produisit en outre un vent furieux, une pluie violente, des éclairs

[1] Cet ouvrage, comme l'a déjà indiqué M. Takakusu, *J. R. A. S.*, 1897, p. 113 et suiv., est la version chinoise de la Samantapāsādikā, le commentaire de Buddhaghosa sur le Vinaya. La comparaison de l'extrait que nous donnons avec le passage correspondant du texte pāli (dans Oldenberg, *Vinaya-piṭakam*, III, p. 315 et suiv.) montre la fidélité de la version chinoise.

[2] Les mots entre crochets ne se retrouvent pas dans le texte pāli.

et du tonnerre. Les pics des montagnes s'écroulaient et les troncs d'arbre se brisaient. Il semblait que le ciel fût détruit. Le jeune dragon de l'entourage du *nāga-rāja* rassembla tous les autres jeunes dragons. De leurs corps ils firent sortir une abondante fumée; ils firent jaillir un feu dévorant et firent pleuvoir des cailloux afin d'effrayer le Respectable *Madhyāntika.* Comme il ne s'effrayait point, (les dragons) l'injurièrent alors en ces termes : « Homme à la tête chauve, qui êtes-vous, vous dont le corps est vêtu de rouge? » Malgré ces injures, la physionomie du Respectable ne changea pas. Le roi-dragon proféra encore ces injures : « Qu'on le saisisse et qu'on le frappe à mort! » Ayant parlé, il appela une troupe en armes et manifesta toutes sortes de transformations surnaturelles. Mais il ne put soumettre (*Madhyāntika*). Le Respectable *Madhyāntika* par la force de sa pénétration surnaturelle fit obstacle à la force surnaturelle du roi-dragon. Il dit au roi-dragon : « Quand bien même tu pourrais faire venir les *deva* et les hommes tous ensemble pour m'effrayer, pas un poil de ma peau ne bougerait. Et même, si maintenant tu précipitais sur moi [le *Sumeru,* le roi des monts, ainsi que] les petites montagnes, tu ne réussirais pas non plus. Le Respectable ayant prononcé ces paroles, le roi dragon pensa : « J'ai exercé ma force surnaturelle; mes ressources sont épuisées et je ne suis arrivé à rien. » Gardant sa colère en son cœur, il s'arrêta. A ce moment, le Respectable connaissait les sentiments du roi-dragon. Il lui fit goûter la Loi d'ambroisie, l'instruisit, le convertit et le guida, en sorte que le dragon se soumit, le cœur joyeux. Quand le roi-dragon eut reçu la Loi d'ambroisie, il reçut les trois refuges et les cinq défenses. Il reçut les cinq défenses avec tous les siens au nombre de 84,000. Il y eut en outre des démons des Montagnes neigeuses, *Yakṣa*, *Gandharva*, *Kumbhāṇḍa* et d'autres qui, après avoir entendu le Respectable *Madhyāntika* prêcher la Loi, reçurent les trois refuges et les

cinq défenses. Il y eut en outre cinq *Yakṣa*[1] avec leur entourage, (et) la *Yakṣiṇī Hārītī* 訶梨帝耶 avec ses cinq cents fils qui obtinrent la Voie de *Çrotāpanna* 須陀洹. Là-dessus, le Respectable *Madhyāntika* convoqua tous les *Yakṣa* ainsi que le roi-dragon et leur dit : «Désormais n'ayez plus aucun sentiment de colère ou de haine. Gardez-vous de nuire aux habitants et aux moissons. Ayez pitié des êtres vivants, pour qu'ils obtiennent la paix et le bonheur.» Tous les dragons et démons répondirent : «C'est bien, nous nous conformerons à vos ordres, ô Respectable!» Le même jour, le roi-dragon fit de grandes offrandes. Il fit porter en présent à *Madhyāntika* son propre lit formé des sept substances précieuses. *Madhyāntika* s'assit sur le lit, et le roi-dragon, debout auprès de *Madhyāntika* l'éventait. Or, les habitants des royaumes de *Ki-pin,* de *Gandhāra* et de *Lei-tch'a* 勒叉[2] se rassemblaient toujours à cette date pour aller célébrer par des sacrifices la fête du roi-dragon[3]. Arrivés là, ils virent le Respectable *Madhyāntika* et se dirent tous entre eux : «Par son pouvoir surnaturel, le *Bhikṣu* surpasse le roi-dragon.» Là-dessus, les habitants se prosternèrent tous devant *Madhyāntika.* S'étant prosternés, ils s'assirent. *Madhyāntika* récita pour eux le *Sūtra* de la Comparaison[4]. Quand il eut parlé, 80,000 êtres vivants obtinrent aussitôt le fruit de la Voie, et mille hommes sortirent du monde. Le maître de la Loi dit : «Depuis lors et jusqu'à ce jour, dans le royaume de *Ki-pin,* on porte le

[1] Le pāli nomme le *Yakṣa Pañcaka*, qui est en effet l'époux de *Hārītī*. Le traducteur chinois a cru, à cause du mot *pañca* «cinq», qu'il s'agissait de cinq *Yakṣa*.

[2] Le traducteur chinois a traité comme un nom de pays le mot *raṭṭha* du pāli (sanscrit : *rāṣṭra* = royaume).

[3] Le pāli dit simplement : «A ce moment les habitants des royaumes du *Kaçmir* et du *Gandhāra*, voyant le *Thera* arriver, se dirent : Le *Thera* a plus de puissance magique que notre roi-dragon.»

[4] Le pāli dit : «Le *Sūtra* de la comparaison avec le serpent.»

kaṣaya 袈裟; son éclat est la parure du pays. Et la *gāthā* dit :

« En ce temps-là, dans le *Kaçmīra Gandhāra* 罽賓揵陀, *Madhyāntika* convertit le grand roi-dragon furieux et lui fit recevoir la Loi. Il y eut en outre une multitude qui obtint d'être délivrée de tout lien : 80,000 personnes obtinrent l'œil de la Loi, et mille sortirent du monde. »

4. FO CHOUO KOAN FO SAN MEI HAI KING 佛說觀佛三昧海經.

(Éd. Tōk., IV, 5, p. 28ª, col. 13.)

Le *Buddha* vint au royaume de *Na-kie-ho-lo* 那乾訶羅 (*Naga*[*ra*]*hara*), sur la montagne du Vieux *Ṛṣi* 古仙, dans la forêt fleurie de *Chan-fou* 瞻蔔 (*jambu*), au bord de l'étang d'un dragon venimeux, au nord de la source des fleurs de lotus bleus, dans la grotte des *Rakṣa*, au sud de la montagne *A-na-sseu* 阿那斯[1]. En ce temps-là, dans cette grotte, il y avait cinq *Rakṣa*. Ils se changèrent en dragons femelles et s'accouplèrent avec le dragon venimeux. Le dragon faisait tomber la grêle et les *Rakṣa* avaient une conduite désordonnée. La famine et les épidémies sévirent pendant quatre années. Alors le roi fut effrayé. Il implora les esprits, mais en vain. Il fit venir des devins et leur ordonna de conjurer le dragon venimeux. La puissance des *Rakṣa* était extrême; les incantations furent inefficaces. Le roi fit cette réflexion : « Puissé-je trouver un homme doué d'un pouvoir surnaturel qui chasse ces *Rakṣa* et soumette ce dragon venimeux! dussé-je en perdre la vie, je n'en aurais point de regret! » Alors il y eut un Brahmane savant et éclairé qui dit : « Grand roi! le jour de la naissance du fils du roi *Tsing-fan* 淨飯 (*Çuddhodana*) de *Ka-*

[1] Le dictionnaire *Fan-fan-yu* 翻梵語, chap. 9, explique ce nom par 無食處 « sans nourriture », sanscrit *Anāçin*.

pila[*vastu*] 迦毗羅, dix mille génies le servirent et les sept joyaux donnèrent d'heureux présages. *Asita* 阿私陀 observa les signes : «S'il reste sur le trône, il sera un roi saint qui fait tourner la roue (*cakravartin*). Si le monde ne le satisfait point, il deviendra *Buddha* spontanément.» Maintenant sa Voie est parfaite. On le nomme *Çākyamuni* 釋迦文. Son corps est haut de six coudées. Il a les trente-deux signes et les quatre-vingts sous-signes. Ses pieds reposent sur une fleur de lotus. Au sommet de sa tête, pend une clarté qui a l'éclat du soleil. L'aspect de son corps est beau et majestueux comme une montagne d'or véritable.» Ayant entendu ces paroles, le roi se réjouit fort. Se tournant vers le lieu où le *Buddha* était né, il se prosterna : «Si les paroles de ce Brahmane sont vraies et sans erreur, il est né un *Buddha* nommé *Çākyamuni*. Mais suivant les lois de ma divination, il doit s'écouler neuf *kalpa* avant la naissance du *Buddha* nommé *Çākyamuni*. Se peut-il qu'aujourd'hui le soleil du *Buddha* se soit déjà levé? Se peut-il que la compassion ne l'ait pas amené en ce pays?» Dans l'espace, il y eut une voix qui dit : «Grand roi! garde toi de douter. Le *Buddha Çākyamuni*, par la perfection de son énergie (*vīrya*), a devancé les neuf *kalpa*.» Ayant entendu ces paroles, le roi se prosterna de toute la longueur de son corps et, joignant les mains, il loua (le *Buddha*) et se réjouit : «Que le *Buddha* par son intelligence et sa pénétration connaisse mes sentiments! Je désire qu'il daigne avoir pitié de moi et que sa clarté s'étende jusqu'à ce royaume.» A ce moment, une fumée parfumée parvint à l'hermitage du *Buddha*. Semblable à un nuage de *liou-li* 琉璃 (*vaiḍūrya*) blanc, elle s'enroula sept fois autour du *Buddha* et se changea en un parasol d'or. A ce parasol pendait une clochette d'où sortait un son merveilleux. Ce son était une invitation pour le *Buddha* et pour le *saṅgha* des *Bhikṣu*. Alors le *Tathāgata* donna ses ordres aux *Bhikṣu*, et ceux qui avaient les six pénétrations suivirent le *Buddha* et acceptèrent

l'invitation du roi de *Naga[ra]hara*, *Pou-pa-feou-t'i* 弗巴浮提 (*Puṣpabhūti*).

Mahākāçyapa et ses disciples, *Mahāmaudgalyāyana* et ses disciples, *Çāriputra* et ses disciples, *Mahākātyāyana* 摩訶迦栴延 et ses disciples, tous ainsi qu'un grand nombre de *deva* accompagnent *Çākyamuni* et *Ānanda* jusqu'au royaume de *Nagarahara*, sur la montagne du Vieux *Ṛṣi*. En les voyant venir, le roi-dragon, son fils et sa suite, formée de seize grands dragons, commencent à faire pleuvoir la grêle, à faire tonner la foudre et à vomir des flammes. Les cinq *Rākṣasī* prennent des formes horribles. Mais *Vajrapāṇi* descend du ciel et brûle le corps du roi-dragon. Celui-ci, effrayé, se réfugie dans l'ombre du *Buddha*, joint les mains et se prosterne respectueusement. Alors le *Buddha* convertit le *Nāga-rāja*, les *Rākṣasī* et les autres dragons. Puis *Mahāmaudgalyāyana* se transforme en *Garuḍa* pour effrayer le *Nāga-rāja*; il lui fait jurer de ne plus mettre à mort ni molester les êtres vivants, et lui enseigne les défenses. Le *Nāga-rāja* supplie le *Buddha* de rester toujours en ce lieu et lui offre un trône de joyaux. *Bhagavat* refuse le trône et consent seulement à accepter la grotte de pierre des *Rākṣasī*. Alors les *Rākṣasī* et le roi-dragon font cinq grottes de pierre pour le *Buddha* et *Ānanda* et pour les quatre grands disciples. Le *Buddha* s'assied dans la grotte du roi-dragon et y séjourne quelque temps.

Alors *Bhagavat*, ayant ramené à lui ses pieds merveilleux, sortit de la grotte de pierre. Il se rendit avec les *Bhikṣu* aux lieux où il avait vécu dans les existences antérieures, alors qu'il était *Bodhisattva* : au lieu où il avait donné ses deux enfants, au lieu où il avait donné son corps à une tigresse affamée, au lieu où il avait donné sa tête, au lieu où il s'était enlevé un morceau de chair, au lieu des mille lampes où il avait découpé son corps, au lieu où il s'était arraché les yeux pour les donner, au lieu où il avait découpé un morceau de sa chair pour racheter la colombe. Dans ces lieux, les dragons le suivirent tous. Alors le roi-dragon, apprenant que le *Buddha* allait rentrer dans son royaume, se lamenta et versa des larmes. Il dit : «Ô *Bhagavat!* Je prie le *Buddha* de rester toujours ici. Pourquoi me quitter et faire que je ne voie plus le *Buddha?* Je

ferai de mauvaises actions et je tomberai dans une mauvaise voie.» Alors *Bhagavat* consola le roi-dragon : «J'accepte ton invitation. Je resterai assis dans ta caverne pendant quinze cents ans.» Alors les petits dragons joignirent les mains et saluèrent. Ils engagèrent *Bhagavat* à entrer dans la caverne. Les dragons virent *Bhagavat* s'asseoir dans la caverne. Au-dessus de son corps, il faisait jaillir de l'eau; au-dessous de son corps, il faisait jaillir du feu; et il manifesta les dix-huit transformations. Les petits dragons, l'ayant vu, firent de nouveaux progrès et furent affermis dans l'esprit de la Voie. Le *Buddha Çākyamuni* s'élança et son corps entra dans la pierre. Les hommes voyaient sa face semblable à un miroir brillant. Les dragons voyaient tous le *Buddha* qui se tenait dans la pierre et dont la clarté transparaissait au dehors. Alors les dragons joignirent les mains et furent joyeux. Sans sortir de l'étang, ils voyaient constamment le soleil du *Buddha*. En ce temps-là, *Bhagavat* était assis, les jambes croisées, à l'intérieur du rocher. Quand les êtres vivants le voyaient, c'est en regardant de loin qu'ils pouvaient le voir; de près, il n'était pas visible. Les *deva*, par centaines et par milliers, apportèrent des offrandes à l'ombre du *Buddha*. L'ombre prêchait aussi la Loi. Alors *Brahmā*, le roi des *deva*, joignit les mains, l'adora et récita la *gāthā* suivante :

Le *Tathāgata* demeure dans la caverne de pierre. D'un bond, son corps a pénétré dans la pierre. Comme le soleil, il ne connaît point d'obstacles. Il a l'éclat de l'or et sa forme est parfaite. Maintenant j'incline la tête pour honorer le *muni* 牟尼, le Sauveur, *Bhagavat*.

L'INSCRIPTION DU VASE DE WARDAK,

PAR

M. E. SENART.

Le hasard d'une comparaison m'a dernièrement amené à examiner de nouveau l'inscription du vase de Wardak. J'y ai cru entrevoir, de plusieurs passages demeurés énigmatiques, une explication satisfaisante. Des textes de cette sorte ne révèlent pas tous leurs secrets à un seul interprète. L'intelligence s'en dégage peu à peu des efforts associés de commentaires successifs. Je prie que l'on considère la présente notice comme une simple contribution. Je ne prétends pas dissiper toutes les obscurités qui enveloppent ce texte bref mais encore bien imparfaitement traduit; je m'estimerais heureux si je parvenais à en élucider définitivement quelques détails, à rapprocher quelques difficultés de leur solution.

M. Pargiter en a récemment publié dans l'*Epigraphia Indica* (XI, 202 et suiv.) un fac-similé probablement aussi parfait que le comportent les circonstances : il a fourni à l'étude de ce document une base solide. Ce n'est pas tout : il a ingénieusement reconnu un nom topique dans le locatif *khavatami* et justement revendiqué les droits du *ḍ* lingual dans plusieurs passages où ils avaient été méconnus. Sa publication eṣt le point de départ nécessaire de tout examen nouveau. Je tiens d'autant plus à en signaler l'importance que je serai obligé de m'éloigner assez souvent des lectures et, plus sensiblement,

des traductions de M. Pargiter. On me permettra de ne pas relever une à une et de ne pas discuter pied à pied toutes ces divergences. Les interprétations justifiées emportent la conviction beaucoup plus par leur évidence immédiate que par des controverses en règle. De pareilles recherches ne s'adressent qu'à des lecteurs avertis : pour eux ces longueurs sont plus fatigantes que profitables.

Point n'est besoin d'insister sur les difficultés spéciales que risque naturellement d'opposer à la lecture l'exécution au pointillé. Bien qu'il paraisse, dans notre cas, généralement soigné, ce travail laisse dans les traits un peu plus de flottement, il comporte moins de décision que la ligne continue. Cette remarque touche particulièrement deux caractères qui, revenant assez fréquemment, intéressent tout l'ensemble du texte; je crois mieux faire de m'en expliquer avant d'offrir ma transcription suivie.

Le *y* souscrit est certainement représenté ici dans les trois groupes *lya* de *kamagulya* (l. 1), *pya* d'*arupyata* et *thya* de *mithyaga* (l. 3). Un signe ⌊ le figure, qui s'attache au bas de la haste. Il est naturel d'interpréter par analogie = *sya* la finale des génitifs *maregasa* (une fois à la ligne 1, deux à la ligne 2) et *mithyagasa*, à la ligne 3, dont le dernier caractère, à peu près ⌊, paraît bien se terminer par le même appendice. Le fait que cette désinence est généralement écrite *sa* dans les inscriptions en kharoṣṭhī[1] ne prouve pas qu'on n'ait pu, dans certains cas, conserver la graphie savante. Il faut cependant remarquer : 1° que notre épigraphe emploie le même signe comme exposant d'un *s* dans *masa* de la première ligne; 2° que, dans ce groupe *sya*, si telle est bien la valeur que lui attribuaient les auteurs de notre inscription, la première lettre ne serait pas entièrement fidèle à sa forme normale, la

[1] Sauf un ou peut-être deux cas sur le chapiteau de Mathurā (C 1 et B 2). Cf. Thomas, dans *Epigr. Ind.*, IX, p. 138; cf. pl. IV.

boucle caractéristique du haut serait sensiblement diminuée et ouverte vers la droite au lieu de l'être vers la gauche. Ce n'est pas tout. Les deux caractères 𐨯 et 𐨮 se retrouvent, comme ici, dans la graphie cursive des tablettes du Turkestan. Si le second est invariablement — ou presque invariablement (je ne suis pas en situation de fournir actuellement une statistique certaine) — employé à la finale, c'est-à-dire très habituellement pour *sa* (ou *sya*) du génitif, on le rencontre aussi dans des cas où (cf. particulièrement *sarva*) il n'est pas, plus que dans notre *masa*, possible de postuler une lecture *sya*. J'ajoute que, dans les tablettes, le tracé du 𐨮 est fréquemment sommaire et schématique au point d'évoquer malaisément l'impression qu'il fût ressenti comme le groupement conscient de deux caractères.

Que conclure de ces indications? Il serait, je pense, imprudent d'être affirmatif avant qu'il soit devenu possible de peser tous les faits que livreront les tablettes. Je ne prétends suggérer ici, sous réserve, qu'une conjecture provisoire. Puisque personne ne peut vouloir lire *masya* ni *syarva*, le plus simple est de considérer 𐨯 et 𐨮 comme deux formes parallèles et équivalentes de « s ». Il ne paraît cependant pas qu'elles soient employées indifféremment l'une pour l'autre ; il importe donc de les distinguer dans la transcription en représentant par exemple l'une par *s*, l'autre par *s̱*. La forme *s̱* est très habituellement finale. La désinence *sya* du génitif est, sans comparaison, la plus fréquente de celles qui donnent en pâli un *sa* final, et il est d'autre part difficile, à en juger par notre inscription, de ne pas admettre que le tracé 𐨮 repose sur la combinaison 𐨯 + 𐨩, *s* + *y*. Il aurait donc servi surtout à noter la désinence du génitif. Cependant la prononciation réelle avec assimilation en *ssa* devait tendre à obscurcir la valeur primitive du groupe. Il put ainsi finir par apparaître comme un simple doublet, d'abord uniquement final, puis plus ou moins généralisé, de la lettre « s ». La pré-

sence et la portée de l'élément souscrit se pouvait oublier d'autant mieux qu'il différait plus de la notation du *y* isolé.

Une circonspection égale s'impose vis-à-vis d'un autre caractère.

Le *g* apparaît ici assez rarement sous sa forme normale , par exemple, ligne 3, dans *jalayuga, mithyaga, a[ga]bhaga;* presque toujours le pied de la haste se contourne soit vers la gauche : ligne 1, *gadi[ge]na;* ligne 3, *avaṣadigana, śaśvetiga, mahasaṃghigana,* soit vers la droite, et, dans ce cas, le trait est plus ou moins rigide ou arrondi, , . Beaucoup d'autres caractères présentent une fioriture inférieure exactement comparable : *s,* très ordinairement écrit , *r* habituellement écrit , *c* toujours écrit , excepté à la 4e ligne où il semble être écrit ; plusieurs autres de même. Dans ces cas, rien ne donne à penser que cette addition soit intentionnelle ni surtout qu'elle ait aucune signification phonique. Convient-il de juger de même les variantes et de ?

A cela deux objections.

D'abord, il est établi que l'*r* groupé s'exprime en kharoṣṭhī par un trait horizontal tourné vers la droite qui s'attache au pied de la consonne précédente; nous avons ici même, ligne 1, , *tra*, dans *putra,* et ligne 2, , *bhra,* dans *bhratara.* Faut-il donc lire *gr?* Dans *agrabhaga,* ligne 2, ligne 3, et dans *parigraha,* ligne 4, cela va tout seul; mais, sans parler de mots dont la vraie physionomie est pour nous encore douteuse, nous résignerons-nous à lire *gadigrena, bhagravada* (l. 1), *agrabhagra, natigra, saṃbhatigra* (l. 2), *naragra* (l. 3), alors que nous trouvons côte à côte, ligne 3, très correctement, par deux fois, *bhaga ?*

En second lieu, cette double forme du se retrouve, comme la double forme de l'*s,* dans les tablettes de Niya. En certains cas, la lecture *gr* semble bien indiquée; en beaucoup d'autres, il n'en va pas de même, et tout ce que je puis consta-

ter, en attendant des statistiques précises, c'est que généralement, comme le [signe kharoṣṭhī], le [signe kharoṣṭhī] apparaît dans la finale, c'est-à-dire habituellement comme exposant d'un suffixe *ka* du sanskrit. C'est aussi bien ce qui arrive ici même pour *gaḍiǵa, natiǵa, saṃbhatiǵa, naraǵa,* et probablement aussi pour *mariǵa, mareǵa.* Et cependant dans *avaṣaḍiga,* nous aurons [signe kharoṣṭhī] pour le *ka* final. Je n'ose rien dire du [signe kharoṣṭhī] de *jalayuga* ni du [signe kharoṣṭhī] de *śaśvetiga,* qui semblent l'un et l'autre représenter irrégulièrement un *j*.

L'inscription du chapiteau de Mathurā apporte de son côté un contingent de phénomènes singuliers (Thomas, p. 137). Nous y voyons, d'une part, que le signe [signe kharoṣṭhī], c'est-à-dire ordinairement *tra,* est couramment employé pour *ta;* plusieurs graphies isolées présentent de même — *ḍhra* pour *ḍha, chra* pour *cha, ṣri* pour *ṣi* — un *r* apparent dont rien ne justifie étymologiquement la présence. Le *k* nous intéresse plus spécialement : dans quatre cas au moins il est écrit [signe kharoṣṭhī] sans que l'*r* souscrit y paraisse appelé, et l'un de ces cas est justement le mot *bhakravato,* correspondant à *bhagravato* de notre épigraphe. M. Thomas inclinait à penser que cette graphie avait pour objet de représenter une sorte d'aspiration gutturale particulière au dialecte. La coïncidence de notre [signe kharoṣṭhī] avec le [signe kharoṣṭhī] dans un mot où le seul son étymologique admissible est *g* peut paraître recommander cette conjecture. Cependant l'impossibilité d'admettre une explication analogue pour les autres caractères *tr, ḍhr,* etc. et pour le *cr* apparent de notre texte même, lui est moins favorable. Il faut ajouter que les tablettes de Niya semblent bien, pour d'autres lettres, par exemple pour *j* écrit [signe kharoṣṭhī] et [signe kharoṣṭhī], sans qu'il paraisse y avoir de distinction phonétique, pratiquer des doublets purement graphiques, fondés sur la même addition d'un trait inférieur tourné vers la droite. C'est peut-être le cas de se souvenir que, dans les légendes des monnaies, plusieurs lettres prennent côte à côte, et sans diffé-

rence apparente de valeur, une double forme avec ou sans trait horizontal à la base : [signe] et [signe], [signe] et [signe], [signe] et [signe], [signe] et [signe], [signe] et [signe]. Se pourrait-il qu'il eût subsisté côte à côte des variantes de la même lettre, inspirées à l'origine par des partis pris graphiques différents? La question est passablement complexe. Elle ne se peut traiter et moins encore résoudre à la légère. Je m'en tiens au parti le plus réservé, donc le plus prudent. En transcrivant par un même signe conventionnel, *ǵ*, un même caractère [signe], [signe], je ne prétends ni préjuger du son, *gr*, *g* ou tout autre, qu'on décidera finalement devoir lui attribuer dans chaque cas, non plus que déterminer formellement l'origine de la confusion qui paraît régner ici. J'ai voulu du moins, en passant, appeler l'attention sur quelques faits dont il me semble qu'un examen approfondi devra tenir compte.

Voici maintenant ma transcription, avec les observations de détail qu'elle appelle :

1. Saṃ 20 20 10 1 mas̱a-arthamisiya-sastehi 10 4 1 imena gaḍiǵena kamagulyaputra-vaǵa-mareǵas̱a iśa khavatami (1) kadalaśiǵa-vaǵama-riǵa-viharami thuvami (2) bhagavada śakyamune (3) śarira pariṭhaveti

2. imena kuśalamulena maharaja-(4) rajatiraja-huveṣkas̱a aǵabhaǵae bhavatu madapidara me puyae bhavatu bhratara me haṣṭhunä-mare-ǵas̱a puyae bhavatu yo ca me bhuya natiǵamitra saṃbhatiǵana puyae bhavatu mahiya ca vaǵa-mareǵas̱a aǵabhaǵapaḍiyaṃśae (5)

3. bhavatu sarvasatvana arogadachinae bhavatu aviyanaraǵaparyata yavabhavaǵa yo atra-aṃtara aḍajo jalayuga śaśvetiga arupyata sarvina puyae bhavatu mahiya ca bohana (6) sada sarvina avasaḍigana (7) sapa-rivara ca aǵabhagapaḍiyaṃśae bhavatu mithyagas̱a ca aǵabhaga bhavatu

4. eṣa viharaṃ acaryana (8) mahasaṃghigana pariǵaha.

1. Ici et dans les deux locatifs qui suivent, la finale a l'aspect [signe]. D'après ce qui a été noté plus haut, il serait tentant de considérer le trait inférieur comme dénué de valeur expres-

sive; il faut avouer pourtant qu'il manque précédemment dans *arthamisiya* et, par la suite, dans les deux autres exemples de la syllabe *mi*, *mitra* et *mithyagasa*; faut-il donc lire *mhi?* Mais, outre que cette graphie est d'ailleurs inusitée, autant que je me souvienne, dans les inscriptions kharoṣṭhī, il semble malaisé de croire que le signe — nécessairement variable — de la voyelle ait pu servir de support à la notation d'une consonne précédente.

2. Le second caractère de ce mot est peu distinct. La lecture *stiṃ* ne donne rien qui vaille. On ne saurait douter sérieusement que nous soyons en présence du locatif de *thūpa*. Évidemment, pour une raison ou l'autre, le second caractère est mal venu. Ce qui pour moi est le plus probable c'est qu'il faut lire *va* avec l'affaiblissement de *p* en *v* que nous retrouverons. Le trait transversal est certainement accidentel, un peu comme celui qui apparaît à la 4ᵉ ligne dans (*ma*)*ha*(*saṃghigana*). Il en est sans doute de même du trait vertical de gauche; s'il était intentionnel et devait signifier *i*, il traverserait la barre horizontale supérieure en son milieu. Peut-être l'examen direct du monument fournirait-il quelque lumière. Je serais bien surpris si, finalement, la lecture *thuvami* ne paraissait pas à tous s'imposer.

3. Cette notation de l'*e* final n'est pas ordinaire; les tablettes de Niya apporteront, je crois, avec certaine forme assez voisine, la confirmation d'une lecture à laquelle il est difficile d'échapper.

4. Ce *j* aurait presque l'aspect d'un *c*; mais l'ancien facsimile des essais de Prinsep montrerait, s'il en était besoin, que c'est bien *j* qu'on a entendu écrire.

5. Je n'ose être absolument affirmatif sur la lecture de cette fin de mot. J'avais autrefois lu *padiyaṃśae*, et M. Lueders avait fait de même. Je ne puis dire que les objections élevées par M. Pargiter me paraissent décisives; il reste, évidemment,

que *e* aurait ici une forme exceptionnelle. Peut-être pourrait-on, avec quelque apparence, arguer en faveur de cette transcription *e*, de ce que, dans *mune*, à la ligne 1, la voyelle est représentée déjà par un trait inférieur tourné vers la droite, un peu comme elle le serait ici. Il est certain que cette notation est, jusqu'à plus ample information, assez isolée. Certaines manières cursives d'écrire le *d* dans les tablettes, notamment la forme qu'y affecte régulièrement le son *de*, ʗ, pourraient peut-être suggérer une lecture *da*, pour *tā*, *pratyaṃśatā*. Je n'ose me prononcer, encore que, jusqu'à nouvel ordre, et m'appuyant sur les textes parallèles, je préfère la lecture *e*. Ce qui me paraît certain, c'est que la lecture *śaṃ* ou *śam*, que propose M. Pargiter, est encore la moins plausible. Dans les deux répliques du mot, il semble bien qu'il y ait, entre ⊓ et l'appendice qui le suit sur la gauche, solution de continuité. Il n'y a *a priori* nul motif d'admettre que l'anusvāra, si habituellement omis dans cet épigraphe, y puisse être représenté par *m*; d'ailleurs l'addition qu'il s'agit d'interpréter ne rappelle que très approximativement la forme normale de l'ᐡ, la branche de gauche est beaucoup trop haute et le mouvement général est sensiblement différent. D'ailleurs, sous quel prétexte admettre ici une variante de l'anusvāra? Nous avons dans le caractère immédiatement précédent, l'anusvāra ajouté au *y* dans les conditions ordinaires, c'est-à-dire marqué par une sorte de boucle au pied du jambage de droite; pourquoi n'aurait-on pas fait de même et suivi également la pratique courante avec le caractère *ś*, si semblable au *y* que, à vrai dire, entre les deux, les nécessités du sens décident dans chaque cas particulier de la lecture, beaucoup plus que l'aspect même de la lettre? Je ne veux pas présenter la lecture *paḍiyaṃśae* comme indiscutable; elle me paraît en somme la plus satisfaisante qui ait été encore proposée.

6. Le *r* et le *h* se distinguent souvent peu l'un de l'autre.

Notre texte ne contient malheureusement aucun autre *b*. Il est certain que, *a priori*, la lecture *rohana* serait à tout le moins aussi plausible. J'indique dans le commentaire de la traduction les motifs qui me font préférer *bohana*.

7. On a lu jusqu'à présent *avaṣatrigana*. En réalité, nulle différence positive ne permet ici de décider à première vue entre les lectures *tri* et *di*, et c'est bien pour cela que j'avais eu antérieurement le tort de lire à la première ligne *gatrigena*: M. Pargiter a très justement rectifié cette transcription; je crois que l'interprétation démontrera à tous que la même rectification n'est pas ici moins indispensable.

8. La lecture *ca* ne peut faire doute. Le pied de ce caractère porte ainsi, une fois de plus, témoignage de la facilité avec laquelle la graphie charge ici le bas des lettres de crochets ou de boucles qui ne sont qu'enjolivements sans valeur propre.

Voici comment j'entends ce texte :

L'an 61, le 15ᵉ jour du mois Artemisios (1), dans ce vase (2) [don] du vaǵamareǵa Kamagulyaputra (3), ici à Khawat, au vihāra du vaǵamariǵa Kadalaśiǵa, a été déposé (4) dans un stūpa une relique du bienheureux Sākyamuni.

Que, par le mérite de cette œuvre pie, il y ait une spéciale bénédiction (5) pour le grand roi, roi des rois, Huviṣka; du respect pour mes père et mère, du respect pour mon frère, le mariǵa Hasthun (6); du respect aussi pour ce que j'ai de parents et d'amis, tous ceux qui me sont attachés (7); et pour moi-même, le vaǵamareǵa, qu'il y ait une spéciale bénédiction; qu'il y ait pour tous les vivants le bienfait de la santé; tout ce que, entre l'enfer avīci et le sommet de l'existence (8), il y a d'êtres (9), nés d'un œuf, nés d'une matrice, nés de l'humidité, jusqu'à l'étage des êtres incorporels, que pour tous il y ait du respect: et, pour moi-même, le privilège d'éclairer (10) tous les hommes, jusqu'aux hérétiques, et qu'il y ait une part de spéciale bénédiction pour ma congrégation, et pour [celui même] qui chemine dans l'erreur, qu'il y ait une spéciale bénédiction.

Ce vihāra est la propriété des Maîtres [de l'école des] Mahāsāṃghikas.

1. C'est sous la forme *stehi* que l'on présente d'ordinaire cette formule encore mystérieuse. Le *s* qui intervient entre *arthamisiya* et *stehi* n'étant pas l'*s* final (ou le *sya*), ce serait, à en juger par notre texte, après *ya* qu'il faudrait couper et *sastehi* qu'il faudrait entendre [1]. Je n'ai pas, réunis sous la main, tous les éléments d'une appréciation assurée. Je voudrais du moins signaler que, si c'est vraiment *sastehi* qu'il faut construire, certaines locutions qui se trouvent curieusement accumulées au chapitre XVI du Mārkaṇḍeya purāṇa seraient de nature peut-être à en intéresser l'interprétation. Il s'agit d'une légende au cours de laquelle se produit une suspension du cours du temps qui empêche le lever du soleil :

v. 34 : ahorātravyavasthāyā vinā māsarttusaṃkṣayaḥ. . .
«à défaut de la discrimination (*vyavasthā*) du jour et de la nuit, plus de mois, de saisons. . . »

par conséquent tout ordre est détruit,

v. 45 : vinaiṣāṃ vyuṣṭhisaṃsthitiṃ
«sans la perpétuité normale de l'aurore».

Il s'agit donc d'obtenir

v. 52 : yathā punar ahorātrasaṃsthānam upajāyate
«que renaisse la perpétuité normale du jour et de la nuit»

et les dieux réclament :

v. 70 : . . .aharniśāsaṃsthāṃ yathāvad avikhaṇḍitāṃ
«que le groupe normal du jour et de la nuit ne subisse aucune atteinte.»

[1] Je doute en tous cas que l'inscription de Hidda soit décisive en sens contraire.

L'insistance avec laquelle le verbe *saṃsthā* est ici associé à l'idée de l'*ahorātra* considéré comme élément fondamental de la durée est assez frappante. On ne saurait assurément chercher dans un texte comme le Mārkaṇḍeya purāṇa l'origine d'une formule technique attestée pour une époque aussi haute que celle où nous reporte notre inscription. Mais ne se pourrait-il que les locutions du purāṇa s'inspirassent d'une formule préexistante, qu'elles en fussent comme un commentaire, d'ailleurs fidèle à la liaison d'idées d'où elle serait sortie? *Saṃsthā* est dans la langue liturgique le nom des parties constitutives essentielles du sacrifice. Ne pourrait-on, par analogie, imaginer un emploi parallèle de *saṃsthā* pour désigner l'unité constitutive de la durée, l'*ahorātra,* les vingt-quatre heures du jour et de la nuit? et que, par abréviation, *saṃsthā* en fût venu à être employé = *ahorātra?* Le sens de la locution serait donc finalement : «des ahorātras du mois Artemisios le 15e». Ceci, encore une fois, sous les plus expresses réserves, la teneur même de la formule étant encore indécise.

2. *Gaḍiga,* c'est-à-dire probablement *gaṇḍika,* doit désigner le vase même sur lequel est gravée notre inscription. L'emploi du mot n'est pas, sous cette forme, garanti par l'usage littéraire. Cependant si l'on compare les significations attestées au moins par les lexicographes pour des formes assez voisines, *gaṇḍa, gaḍu, gaṇḍuka, gaḍḍūka,* il paraît certain que des dérivés de *gaḍ, gaṇḍ,* ont été employés pour désigner un «vase», vraisemblablement à cause de son aspect bulbeux, ventru. En pâli, M. Chalmers (trad. du *Jātaka,* I, 108 n.) a revendiqué pour *gaṇḍi* le sens de «gong»); il pourrait se justifier par la transition «vase de bronze». Cependant, dans le récit où il a introduit cette traduction, elle ne paraît rien moins qu'assurée. Un passage du *Cullapiṭaka,* VI, 17, 1 (trad. Rhys Davids et Oldenberg) et du commentaire atteste que *gaṇḍikā*

s'emploie pour désigner une certaine partie du châssis d'une porte. Ce sens est le seul admissible dans le morceau cité du Jātaka, et *Jāt.*, IV, 106, allégué pour fonder le sens de « gong », ne saurait assurément passer pour décisif. Nous trouvons au contraire *gaṇḍi* ou *gaṇḍikā*, avec ou sans *dhamma* (*Jāt.*, I, 150; II, 124; III, 41; IV, 176), pour dire le billot des suppliciés, un peu comme nous disons « les bois de justice », sens qui paraît s'ajuster, comme celui de « montant de porte » ou quelque chose d'approchant, à celui de « tronc d'arbre » qu'attribuent à *gaṇḍi* les lexicographes. Ce n'est pas le lieu de rechercher comment des acceptions si diverses peuvent se rejoindre. Il suffit pour notre objet de constater que l'interprétation de *gaṇḍiǵa* par « vase » n'a rien de forcé.

3. C'est l'une des langues, actuellement à l'étude, de l'Asie centrale qui nous donnera la clé du titre *vaǵamareǵa* ou *mariǵa*, comme du nom de *kamagulya*. Ce que nous voyons, dès à présent, c'est, d'une part, que *kamagulyaputra* est le nom ou la qualification du donateur, qui plus bas se désigne lui-même par son seul titre, « moi, le *vaǵamareǵa* »; d'autre part, que, à côté et sans doute au-dessous de cette dignité, se place le simple *mariǵa*, ainsi que va être qualifié le frère de notre donateur, Haṣthun.

4. La vocalisation *pariṭhaveti*, que semble bien commander le fac-simile, suppose un verbe sans sujet; il faudrait donc entendre *pariṭhavemti*, et prendre ce pluriel dans le sens indéfini « on dépose ». Il paraît certainement, du point de vue de la construction, plus naturel, il est plus conforme aussi aux précédents, de postuler comme vraie lecture *pariṭhavito*. De toutes façons, le sens général demeure le même.

5. A l'expression *agrabhāga* correspond ailleurs *agrapratyaṃśa* (Manikyala) ou *pratyaṃśatā* (Inscript. Jaina de Mathurā

n° XVIII, dans *Epigr. Ind.*, I, p. 390). *Pratyaṃśa*, comme l'attestent plusieurs passages du *Divya Avadāna* (index. s. v.), signifiant simplement «part», les deux locutions sont exactement équivalentes, et l'expression *agrabhāgapratyaṃśa* ou *pratyaṃśatā*, que nous avons par deux fois ici côte à côte avec *agrapratyaṃśa*, n'en est évidemment à son tour que la contre-partie tautologique. L'inscription de Kura, datée du règne de Toramāṇa (*Epigr. Ind.*, I, 240), ligne 9, donne *agrebhāvapratyamśatā;* ces comparaisons ne permettent guère d'y chercher un sens différent de *agrapratyaṃśatā*, *agrebhāva* pouvant bien se prendre = *agra*[1]. Je ne connais malheureusement pas de cas où l'expression paraisse dans des livres religieux qui en préciseraient l'usage technique. Mais en entendant «une part de choix» ou, comme a dit Bühler, «a preferential share» dans le mérite dont il s'agit de disposer, nous sommes certains d'approcher de très près l'intention du texte. Cela s'accorde bien avec l'inscription de Manikyāla qui débute par la déclaration formelle : *bhratara svarabudhisa agrapratiaśae*. Il ne faut pas sans doute prétendre serrer avec trop de rigueur la répartition de ce trésor moral; la suite va ramener encore trois *agrabhāga*. Le sens de *pūjā* dans les formules paraît de même assez lâche; si le terme s'entend bien vis-à-vis des parents du donateur, à la rigueur vis-à-vis de son frère, il devient, semble-t-il, singulièrement élastique et imprécis lorsque, dans la suite, il vise tous les êtres, depuis les criminels qui peuplent l'enfer jusqu'aux purs esprits du monde immatériel. J'imagine que *pūjā* embrasse toute une échelle de sentiments qui vont de la piété filiale aux ménagements et à la bienveillance que commande envers tout ce qui a vie une doctrine de transmigration comme celle qui pénètre le bouddhisme.

[1] Cet épigraphe est si incorrect que, surtout à cause de l'*a*, on peut se demander si le graveur n'avait pas dans son modèle *agrabhaga*, mais l'*e* de *agre* n'est pas favorable à l'hypothèse.

6. Nous n'avons pas à examiner quelle est la valeur de la voyelle finale marquée par un double point supérieur. L'étude en relève des langues de l'Asie centrale où le signe tient une grande place; c'est de là que nous devons en attendre l'explication, en même temps que celle du nom même qu'elle termine ici.

7. Pour obtenir dans le membre de phrase une construction à peu près régulière, je ne vois d'autre ressource que de couper après *mitra* l'apparent composé *natiǵamitrasaṃbhatiǵana*, la première partie *natiǵamitra* au nominatif (du singulier ou du pluriel, selon que l'on voudra considérer *yo* comme = *ye* ou comme un singulier au sens indéfini, voire comme = *yad*, au neutre) et la seconde *saṃbhatiǵana* (comme ci-dessous *sarvina*) embrassant les deux catégories dans la dénomination commune de *saṃbhaktika* et formant antécédent au relatif, comme s'il y avait *teṣāṃ saṃbhaktikānāṃ*.

8. Il ne peut y avoir aucun doute sur le sens général des mots *aviyanaraǵaparyata yavabhavaǵa*, soit : *avīcinarakaparyanta yāvadbhavāgraṃ*. Il suffit de renvoyer à quelques lignes de Childers qui forment le parfait commentaire de ce passage. S. v. *bhavaggaṃ*, il dit : « Culminating point of existence... this term designates the highest of the arūpaworlds... *Bhavagga* is often opposed to *avīci*, the inhabitants of the avīci hell being the lowest in the scale of the Buddhist hierarchy, while the Angels of the nevasaññānāsaññāyatana heaven are the highest. » Seul, le rôle syntaxique de la locution semble incertain, mais l'extrême incorrection qui caractérise partout la grammaire de cet épigraphe et qui se manifeste particulièrement dans cette phrase, ne nous autorise pas à être exigeants. Le plus probable est qu'il faut compléter *paryantaṃ* et que nous avons affaire à une sorte de locution absolue reprise aussitôt et fixée dans une fonction locative par *atra*. La graphie *ya*

représentant un *ci* étymologique rappelle divers faits connus par le manuscrit Dutreuil de Rhyns : *ca* représenté par *ya*, comme dans *goyari* = *gocare* (A² 13) et *ya* = *ca* (*passim*), mais aussi *i* écrit pour *ya* = *ca* (B 38 al.), et pour *ya* = *gā* dans *upacai* = *upaccayā* (B 3 al.), puis *ya ri* = *ce pi* (B 39).

9. La phrase relative reprend l'énumération des catégories d'êtres vivants compris entre les deux limites extrêmes. La même question se pose que tout à l'heure (n. 7) : faut-il entendre *yo a[ṃ]ḍajo*, etc., comme des singuliers collectifs « tout être qui... », ou comme = *yaṃ* (*yad*) *aṇḍajaṃ*, pour des neutres, « tout ce qui... » ? Les termes coordonnés *aṃtara*, *jalayuga*, etc., c'est-à-dire sans doute *aṃtaraṃ*, *jalāyugaṃ*, sembleraient plutôt favorables au second parti, sauf à reprendre ensuite le collectif par le pluriel *sarvina*. Je ne décide pas; le doute est sans conséquence pour le sens général. La division des êtres — hommes et animaux — vivant de la vie terrestre, en trois catégories, ceux qui sortent d'un œuf, ceux qui sortent d'une matrice, et tous les menus êtres, insectes, vermine, qui paraissent sortir de l'humidité chaude, est bien connue. Les noms courants des trois séries sont *aṇḍaja*, *jarāyuja* et *saṃsvedaja*. Il paraît bien impossible de douter que nous soyons ici en présence de ces trois classes; il faut cependant avouer que les deux derniers noms, le troisième surtout, s'en présentent sous des formes singulièrement incorrectes. *Jalayu* pour *jarāyu* n'est qu'une manière de māgadhisme, le *ga* final pour *ja* est plus choquant; il y a du moins l'analogie du terme suivant; elle aurait plus de prix si chacune des trois syllabes précédentes n'offrait elle-même un reflet si irrégulier des sons étymologiques : *ś* pour *s* dans les deux premières, et *ti* pour *da*[1] dans

[1] En ce qui concerne l'*i* on peut imaginer que, une fois le *ja* final changé en *ga*, une confusion avec une forme *saṃsvedika* peut en avoir favorisé l'intrusion.

la troisième. La lecture cependant est certaine, et bien que nous n'ayons pas ici d'autre exemple de la confusion de la sifflante dentale avec la palatale, bien que le durcissement du *d* en *t* soit peu conforme au courant des analogies, je ne vois aucun moyen d'échapper à la nécessité, où nous réduit une concordance générale décisive, d'admettre une double irrégularité; l'extrême indifférence grammaticale de tout le morceau est pour calmer nos scrupules. — *Arupya*[*ṃ*]*ta* marque l'autre bout de la chaîne — nous l'avons vu à propos de *bharāgra*. *Arūpī*, c'est-à-dire *arūpin*, est aussi reconnu en pâli pour désigner les êtres du monde incorporel.

10. J'ai constaté que la lecture *rohana* est sans doute celle qui se présente d'abord à l'esprit. Mais personne jusqu'ici, qu'on l'analyse en *rohānāṃ*, *rodhānāṃ* ou *rohanaṃ*, *rodhanaṃ*, n'a rien trouvé à faire de ce *rohana*; il est certain, d'autre part, que *r* et *b* se peuvent aisément confondre. Or, si nous lisons *bohana* = *bodhanaṃ*, tout le passage s'éclaire aussitôt. *H* pour *dh* ne peut faire difficulté dans un texte où nous venons de trouver la graphie *ya* = *ci*. *Bodhana*, *nomen actionis* de *bodhayati*, pour dire « instruction, enseignement », est, au sens religieux, particulièrement à sa place dans un document bouddhique. La diffusion de la religion est de même ailleurs, et c'est trop naturel, présentée comme un des fruits que l'on se promet d'une fondation pieuse, par exemple à Manikyāla où il est dit : « que, grâce au mérite de cette œuvre, par les Buddhas et les Śravakas, la vérité règne toujours »; il est curieux que cette formule, comme la nôtre, insiste, au moyen du même mot, *sadā*, sur la perpétuité, la continuité que l'on souhaite à l'enseignement religieux, à la vérité religieuse. *Avaṣadigana*, c'est-à-dire *āpāṣaṇḍikānāṃ* précise : cet enseignement doit s'étendre à tous, et jusques aux incroyants, et c'est, en effet, sur une double catégorie que tout aussitôt la suite appelle des bénédic-

tions abondantes. La seconde, désignée comme le *mithyaga*, équivalent du plus habituel *mithyācāra* (cf. *mithyādṛṣṭi* et les huit *micchattas* du pâli), répond, sans hésitation possible, aux incroyants ou hérétiques, *pāṣaṇḍikas*. J'en conclus que la première, caractérisée par *saparivāra*, c'est-à-dire *svaparivāra*, ne désigne pas simplement l'« entourage », la « suite » du donateur, traduction un peu imprécise dont on s'est, en plusieurs passages, contenté faute de mieux, mais « sa congrégation », ses coreligionnaires: plusieurs formules votives, à commencer par l'épigraphe de Manikyāla, où *savena parivarena sadha* devra être entendu « avec toute la communauté des fidèles », tireront quelque lumière de ce rapprochement. La désinence *sa* du génitif manque à la fin de *parivāra*, soit que la répétition de la même syllabe *saparivārasa*, devant et après le mot, ait facilité cette chute, soit même que le *sa* final ait été transposé en tête par une méprise d'autant plus aisée que, compris = *sva*, il prenait là une signification naturelle. Nous n'en sommes pas, dans ce texte, à une irrégularité près.

L'ENFER CAMBODGIEN

D'APRÈS

LE *TRAI PHUM* (*TRĪ BHŪMĪ*) « LES TROIS MONDES »,

PAR

M. RŒSKÉ.

។។ សាចក្ដី ត្រៃភូម ខ្សែ ៨ ។។

(*Trai Phum*, l. VIII).

« Les lettrés racontent que peu de temps après la naissance du soleil et de la lune, les hommes apparaissent en grand nombre sur la terre, commettent les dix péchés contre le Karmapatha et meurent. Par suite de leurs nombreuses fautes, les hommes vont souffrir et subir la peine de leurs péchés dans un gouffre appelé Enfer. Parmi ceux qui ont allégé leur Karma, les uns naissent pretas, d'autres asurakāyas, d'autres asuras, d'autres tirojanas.

« La mer tourne au pied du mont Assakaṇṇa [1]. Une grue descend sur l'eau, elle voit des êtres dans des gouffres nombreux appelés norok. Profond, vertical, le gouffre Avĭčĕ est l'entrée du niraya. Les portes de l'enfer s'ouvrent et se ferment d'elles-mêmes. Le feu brûle les êtres selon leur Karma pendant le temps de leur destruction. Suivant leur catégorie, il les brûle, un peu au bord de l'enfer, beaucoup plus en dedans, considérablement à l'intérieur. La foule des êtres se presse aux portes de l'Avĭčĕ pour les ouvrir et sortir. Du

[1] Le début de ce passage du *Trai Phum* est décousu et mal composé. Je n'ai pas voulu en modifier le plan. Je me suis contenté de traduire très exactement, sans rien ajouter ou retrancher. Le lecteur jugera mieux les défauts et les qualités d'un des grands ouvrages littéraires du Cambodge.

centre du brasier à la périphérie il y a un grand nombre de yojanas.

« L'eau de cette mer est brûlante, elle bouillonne, monte, jaillit, forme des gouffres et des tourbillons. Dans l'abîme, on entend des voix et des cris terribles qui font retentir les échos épouvantés. De l'Avïčĕ et des autres enfers, de partout, suivant le degré du feu intérieur, des flammes sortent, grandissent, s'élèvent. L'eau de même, suivant la chaleur de l'enfer, monte, jaillit en colonnes, et forme de nombreux tourbillons au pied du mont Assakaṇṇa et des îles voisines. Ceux que leur Karma fait naître dans l'eau, les animaux aquatiques, les poissons, nagent sans cesse, n'osant approcher de cet endroit où l'eau jaillit et se disperse en gerbes brûlantes.

« Voici le nom des huit nirayas ou grands gouffres de l'enfer qui remplissent les visages d'épouvante :

1 សញ្ជីវ *Sañčïv* (*Sañjīva*).

2 កាលសុត្ត *Kàlasŏt* (*Kālasūtra*).

3 សំឃាដ់ *Saṅkhăt* (*Saṅghāta*).

4 រោរវ៌ *Rôrov* (*Raurava*).

5 មហារោរវ៌ *Mohàrôrov* (*Mahā Raurava*).

6 តាប្ន *Dàp* (*Tapana*).

7 មហាតាប្ន *Mohàdàp* (*Pratāpana*).

8 មហាអវិចី *Mohà Avïčĕ* (*Avīci*).

« Ces huit gouffres sont semblables ; ils ont quatre côtés carrés et quatre portes ; ils sont entourés d'un mur dont le revêtement et l'empattement tout en fer est de neuf yojanas d'épaisseur. Chaque côté a pour longueur cent yojanas, pour largeur cent

yojanas, pour hauteur un yojana. De l'intérieur du Grand Avīčī, des langues de feu lèchent les quatre portes et sortent à une distance de cent yojanas. Le revêtement du mur d'enceinte chauffé au rouge par le feu de l'intérieur brille d'une couleur rouge vif du haut en bas et tout autour du gouffre. Dans chaque norok il y a un Yamarāja, quatre amatyas et de nombreux yāmabhūpālas qui ont pour fonction de faire souffrir les êtres. Il n'y a que huit grands gouffres, mais il y a de plus autour dix yāmalokas, gouffres aussi, appelés :

1 លោហគម្ភី *Lôhakomphĭ rondau* (*Loha gambhīra*).

2 សិម្ពលិវន *Sĕmpolĭvon* —° (*Simbalā vana*).

3 អសិខណ *Asĕkhaṇ* —° (*Asikhana*).

4 គម្ពោតកា *Kompôdak* —°.

5 អាយោតុឡះ *Àyôtŏlaḥ* —°.

6 នេសបុព្វត *Nésabŏput* —° (*Nāśa parvata*).

7 ធូសនាទី *Thosanăti* —° (*Dhasī nadī*).

8 សីត្តនាទី *Sĕttanăti* —° (*Śitā nadī*).

9 សុណក្ខានិរយ *Sŏṇakkhanĭroy* —° (*Śunaka niraya*).

10 យន្តបាសាណនិរយ *Yontobàsàṇanĭroy* —° (*Yantra bhāsmana niraya*).

« Ces lokas sont le point de départ des enfers. Ils ont une hauteur de dix mille yojanas et sont à une distance les uns des autres de cent mille yojanas.

« Les pretas et les asurakāyas ont été dans les gouffres infernaux. Il y avait autrefois des petites et des grandes îles, des

petits et des grands continents, couverts de forêts comme celui de l'Himavan, peuplés des fauves de la montagne et des animaux domestiques de la plaine, gouffres infernaux maintenant. Alors étaient nés Āditya, Čandra et Brahma. Au temps d'Aditya et de Čandra, il n'y avait ni feu, ni êtres dans les enfers, ni yāmarājas, ni yāmabhupālas. Alors arrivèrent les Brahmanikāyas, ils changèrent de formes, acquirent la condition mānuṣa, devinrent des hommes, des femmes, et eurent de nombreux enfants. Ils violèrent les commandements du Dasa akusalakammapatha, perdirent la condition manuṣa et tombèrent dans les gouffres de l'enfer où ils allèrent souffrir. Ils devinrent pretas, asukāyas, tirojanas, suivant que leurs fautes étaient graves, légères ou moyennes, et eurent pour phala des souffrances variées.

« *Avīcĕ.* — Le gouffre qui porte ce nom a été appelé ainsi, parce que les êtres qui tombent dans cet enfer de feu toujours brûlant n'ont ni soulagement, ni apaisement à leurs peines et à leurs souffrances. Celui qui souffre dans le gouffre Avīcĕ a cinq karmas ininterrompus. Il a tué sa mère; tué son père; commis un lohituppada, c'est-à-dire fait couler le sang de la personne du Buddha et notamment de son pied; tué un arhat; violé une arhatī. Voilà pour les laïques.

« Du *Saṅghabheda.* — Il consiste à désunir un saṅgha de quatre membres, en créant de l'irritation entre les bhikkhus, pour qu'ils ne puissent plus vivre ensemble. Voilà pour les bhikkhus.

« Il n'est pas vrai de dire qu'il y a cinq péchés graves pour les laïques et les bhikkhus. Dans les traités, on enseigne qu'il y a cinq péchés graves pour les bhikkhus, et on enlève la cinquième faute aux laïques, parce qu'il n'arrive guère qu'un homme violente une sainte bhikkhunī. Un sage a dit : les bhikkhus et les laïques peuvent commettre cinq péchés graves; si un homme commet seulement une de ces cinq fautes, il ne

renaîtra pas. Il ira souffrir dans l'Avïcë sans pouvoir en sortir pendant un kalpa. Il dit encore : si le feu brûle un kalpa, si l'eau fait fondre un kalpa, si le vent réduit un kalpa en poussière, le Karma emmène l'être souffrir dans l'Avïcë. Quant au čakravala qui n'a pas d'antaraya, il perd l'équilibre jusqu'à la fin d'un kalpa avec lequel se termine la peine. On enseigne que le temps passé dans l'Avïcë est fixé d'après le Mokkhasatva, pour ceux qui ne font pas d'œuvres pies, ne donnent pas l'aumône, et n'observent pas les sīlas. Si quelqu'un a fait un abhinihāra, c'est-à-dire a formé le vœu d'être Buddha, de devenir Paccekabuddha, arhat, père de Buddha, mère de Buddha, fils de Buddha, serviteur personnel de Buddha, s'il ne persiste pas dans son effort, n'observe pas les sīlas, ne fait pas l'aumône, ne gagne pas de nombreuses indulgences, ne prie pas, ne pratique pas le dharma selon le dasakusalakammapatha, il commet une mauvaise action.

« Il est dit dans le commentaire du Pañca anantariyakamma : celui qui a commis une faute au début, au milieu, ou à la fin d'un kalpa, ira souffrir dans l'Avïcë jusqu'à la fin des kalpas, ensuite il renaîtra dans le monde.

« Le corps reçoit un phala selon la gravité des péchés. Si le Karma est lourd, le corps va souffrir dans l'Avïcë cinq Karmas ininterrompus ; de même, si le Karma est très lourd par suite d'un plus grand nombre de péchés d'habitude. Sans interruption, sans cesse, la loi est de mourir chaque jour et de souffrir toute l'existence dans l'enfer Avïcë. Le meurtrier d'un grand nombre de personnes ou d'animaux ou celui qui est pariyosana, c'est-à-dire qui tue un homme qui a fait des vœux abhinihāras, un religieux, un homme qui a acquis des mérites, ou la puissance (ṛddhi), celui-là à sa mort va dans l'Avïcë. D'après les sages, les êtres qui vont souffrir dans l'Avïcë ont un lourd Karma.

« On passe dans des enfers variés et brûlants, mais on y reste plus ou moins longtemps. Il y a des jours, des mois, des années d'Avïcè, comme il y a des jours, des mois, des années, dans notre monde. La fin de la peine arrive lorsque tous les fruits du Karma ont été épuisés dans les souffrances de l'enfer. Combien vont souffrir comme ceux-ci et vont renaître à la souffrance dans les enfers variés jusqu'à épuisement de leur Karma! Alors arrive le jour où l'on devient preta, asura, tirojana, mānuṣa, bhūmīdevata, ākāsadevata.

« *Sañčïv norok.* — C'est le séjour de celui qui n'a pas commis d'habitude le panātipata = acte d'enlever la vie aux êtres. Ce norok est appelé Sañčïv, parce qu'on y meurt un jour et qu'on y vit sept jours, ainsi de suite pendant quatre cents ans. Un jour de l'enfer Sañčïv dure 900,000 ans, ce qui fait une durée totale de 16,200 koṭi d'années (le koṭi = 10 millions).

« *Kàlasöt norok.* — C'est le séjour de celui qui commet l'adinnādana = le vol. On l'a appelé Kàlasöt, parce qu'il y a une ligne en fil de fer horizontalement tendue pour frapper les êtres.

« On reste 1,000 ans dans cet enfer. Un jour de cet enfer dure 2,600,000 ans, ce qui fait une durée totale de 129,600 koṭi d'années.

« *Saṅkhăt norok.* — C'est le séjour de celui qui commet le kàmé = adultère de la femme et de son complice, chez les polygames. Il a été appelé Saṅkhăt, parce qu'il y a une montagne de fer qui roule, barre le chemin aux êtres de cet enfer, et les écrase.

« On reste 2,000 ans dans cet enfer. Un jour de cet enfer dure 14,900,000 ans, ce qui fait une durée totale de 1,036,800 koṭi d'années.

« *Rôrov norok.* — Le Rôrov est le séjour de celui qui commet le musāvada = mensonge, non habituel. Il est appelé ainsi parce que les êtres de cet enfer crient sans cesse.

« On séjourne 4,000 ans dans cet enfer. Un jour de Rôrov dure 57 millions 600,000 années. Le total du séjour est de 8,394,400 koṭi d'années.

« *Mohàrôrov norok.* — Cet enfer est le séjour de celui qui abuse de l'alcool. Son nom vient de ce que les êtres y poussent des cris retentissants. Ils y séjournent 8,000 ans. Un jour de Mohàrôrov norok dure 23 koṭi 400,000 ans, ce qui fait un total de 66,355,300 koṭi d'années.

« *Dàp norok.* — Celui qui prend au collet les éléphants et toute espèce d'animaux, celui qui tue par surprise, incendie les forêts, ruine le royaume ou les villages, ceux-là meurent et vont souffrir dans le Dàp norok, appelé ainsi parce qu'il brûle. Ils y restent 16,000 ans. Un jour de Dàp norok dure 92 koṭi 1,600,000 années. Au total, 5,382,144 millions de millions d'années.

« *Mohàdàp norok.* — Cet enfer est le séjour de celui qui aura fait un des cinq commerces prohibés : 1° Mānuṣavāṇijā = pratiques de marchand, débuter par un prix bas, augmenter le prix, l'élever de plus en plus, pour se faire des bénéfices [hors de proportion]; 2° Maṃsavāṇijā = commerce de chair, c'est-à-dire échanger des objets quelconques avec quelqu'un contre ses produits de la chasse, tels que : chair, peau, poils, os, cornes, défenses d'éléphant, cornes de rhinocéros, et tout autre produit d'animal vivant, étant donné que le chasseur a tué les animaux pour faire commerce de leurs dépouilles; 3° Āvudhavāṇijā = commerce d'armes, à savoir : armes pour enlever la vie aux hommes et aux êtres, et pièges pour prendre les animaux pour les livrer au commerce ou les donner à quelqu'un; 4° Visavāṇijā = commerce de poisons, c'est-à-dire vente ou échange de poisons; 5° Surāvāṇija = commerce de boissons spiritueuses et de drogues, notamment de l'alcool et de l'opium.

« Pour une faute de cette catégorie, on va souffrir dans le

Mohàdàp norok, appelé ainsi parce qu'il est le plus chaud des enfers. On y reste 32,000 ans. Un jour de Mohàdàp norok dure 368 koṭi 6 millions 400,000 années d'homme. Au total, 424 koṭi 6 millions 732,800 koṭi d'années terrestres.

ឧស្សុទ្ធ = *ösöth* = *ussadas* = dépendances.

« Il y a 16 ösöth norok autour du Sañčïv :

1 វេតរណី នរកា *rétaroṇĕ norok* (*vaitaraṇī naraka*).

2 សុនខនិរយ —° *sŏnokh* —° (*śunaka*).

3 អយបថវិ —° *ayobathavĭ* —° (*ayas padarī*).

4 អង្គារកាសុ —° *aṅgăr kàsŏ* —° (*aṅgara kāśi*).

5 លោហគម្ភី —° *lôhakomphĭ* —° (*loha gambhira*).

6 អយយោត្ត —° *ayoyôtt* —° (*ayas yukta?*).

7 ធូសបលាសនទី —° *thosabalās notĭ* —° (*dhāsi balāsa nadī*).

8 ឧស្សុនរកា —° *osŏ* —° (*oṣa naraka*).

9 អយសង្ខលិកា —° *ayosaṅkhalĭk* —° (*ayas saṅkha śalāka*).

10 មុត្តការិស —° *mattakarĭs* —° (*mada karīṣa*).

11 លោហិតបុព្វ —° *lôhĕt bŏp* —° (*lohita parvata*).

12 អយពលិស —° *ayopolís* —° (*ayas baliṣ[ṭha] naraka?*).

13 អង្គារបពត —° *aṅgăr bapot* —° (*aṅgara parvata naraka*).

14 អង្គារបុណ្ណ —° *aṅgăr bŏṇṇa* —° (*aṅgara purṇa naraka*).

15 សិម្ពលិវន —° *sĕmpolivon* —° (*simbalī vana naraka*).

16 មិច្ឆាទិដ្ឋិ —° *mĭcchàtĭddhĕ* —°.

« *Vétaroṇĕ norok.*

« Ceux qui abusent de leur autorité et de leur puissance pour s'approprier les biens d'autrui, à leur mort vont naître dans l'enfer Vétaroṇĕ. Là, les nirayapalas, en main des sabres, des lances à taillant, des couperets à longs manches, des tridents et des piques variées, flamboyants, ardents, poursuivent, pointent, taillent sans cesse.

« Il y a une rivière appelée Vétaroṇĕ (vetaraṇī nadī, l'infranchissable), où les eaux produisent une douleur cuisante; sur les bords de cette rivière, croissent des rotangs dont les épines sont des lancettes de fer. Les êtres de l'enfer poursuivis de coups de pointe et de coups de taille par les nirayapālas, courent épouvantés et tombent dans l'eau de cette rivière semée de rotins épineux qui les embrochent et les déchirent. Ils en sortent réduits en pièces. Au dessous de ces rotangs, il y a des piquets en fer, pointus, grands, longs, fichés dans la rivière. Les êtres de l'enfer, au sortir des rotangs épineux, tombent sur ces piquets de fer brûlant qui les embrochent comme des sabres. Au dessous des piquets de fer, il y a des lotus aux feuilles brûlantes, affilées comme des kriss. Les êtres de l'enfer tombent sur ces feuilles de lotus affilées comme des kriss et s'y déchirent. De là, ils arrivent à l'eau coupante qui leur tranche le corps au milieu de douleurs cuisantes. Ce feu liquide les brûle tous. Les êtres de l'enfer après réflexion, se disent : « En amont, l'eau brûle comme le feu; si nous « plongions en aval, nous trouverions de la fraîcheur. » Alors ils plongent de ce côté. De l'eau tranchante naissent des vagues qui les battent. Ils surnagent, ils nagent en avant, ils nagent en arrière, l'eau est très tranchante. Ils souffrent énormé-

ment, ils crient, ils pleurent, ils mêlent leurs rugissements retentissants.

« *Sŏnokh norok.*

« Les avares qui n'ont fait ni actions méritoires, ni aumônes, et qui, à la vue d'actions pieuses et charitables, ont empêché de faire le bien et de donner l'aumône; ceux qui ont le cœur dur; ceux qui injurient les śramaṇas et les brāhmaṇas; tous ceux-là meurent et vont souffrir dans le Sŏnokh norok, où il y a cinq variétés de chiens : blanc, noir, rouge, jaune, moucheté, dont le corps est grand comme celui de l'éléphant blanc. Il y a des bandes de vautours, de corbeaux, perchés en rond, ils ont le bec en fer, des griffes en fer longues comme celles du lion, acérées comme des ciseaux; à coups de bec, ils tiraillent les chairs qu'ils se disputent, les dévorent; ils rongent les pieds.

« Tous les êtres de cet enfer y souffrent très longtemps.

« *Ayobathavĭ norok.*

« Ceux qui sont de mauvaise foi et grossiers, ceux qui insultent les gens qui pratiquent les sīlas, à leur mort vont naître dans l'Ayobathavĭ norok, où les nirayapālas armés de lances grandes comme des troncs de palmier, ardentes, flamboyantes, leur donnent la chasse, les poursuivent, les frappent. Ils sautent sur des pavés de fer brûlant qui les consument. Ils meurent, ils naissent, ils meurent, et crient leur douleur immense.

« *Aṅgār kăsŏ.*

« Ceux qui engagent quelqu'un à leur donner un objet de valeur en vue de bonnes œuvres ou d'aumône, et qui détournent, vendent ou font cadeau de cet objet, de même que les

faux témoins et les menteurs, à leur mort vont naître dans l'enfer Aṅgār kàsŏ. Les nirayapālas armés de sabres, de lances, de massues, enflammés, poursuivent les êtres de cet enfer, les pointent, les taillent, les frappent. Ceux-ci, épouvantés, s'enfuient et descendent dans le gouffre de braises en feu où ils s'enfoncent jusqu'à la hanche.

« Alors les nirayapalas prennent des paniers de fer rouge, les remplissent de braises ardentes et les renversent sur la tête des êtres de cet enfer; ceux-ci, le corps en feu, poussent des cris de douleur retentissants.

« *Lôhakomphĭ norok.*

« Ceux qui molestent, tourmentent, accusent à tort les śramaṇas, les brāhmaṇas, les gens vertueux; ceux qui disent qu'il y a une faute quand il n'y en a pas; ceux qui prétendent qu'une action est bonne quand elle est mauvaise ou mauvaise quand elle est bonne; ceux qui traitent les bons de méchants et les méchants de bons : ces hommes, à leur mort, vont naître dans le Lôhakomphĭ norok. Les nirayapālas les saisissent par les pieds et les suspendent la tête en bas dans une chaudière en fer pleine de cuivre liquide brûlant. On entend des cris de douleur épouvantables.

« *Ayoyôtt norok.*

« Ceux qui font souffrir les animaux de toute manière vont dans cet enfer crier leur souffrance terrible. Là, les nirayāpalas leur attachent le cou avec une grosse chaîne de fer rouge, et arrosent leur tête qui pend de fer rouge liquide. Ils tirent la chaîne à eux, tordent le cou en arrière à le rompre, l'arrachent. Ils prennent la tête tombée et la mettent dans les flammes du fer rouge en fusion. La tête arrachée, il en renaît une autre.

« *Thosabalā̆s notĭ norok.*

« Ceux qui prennent des balles de riz, des glumes vides de grain, des poussières, de la paille, et les mélangent au paddy qu'ils vendent, ceux-là à leur mort vont naître dans l'enfer Thosabalā̆s notĭ. Il y coule une rivière aux eaux abondantes, claires, pures. Les êtres altérés par le feu ardent de cet enfer courent et sautent de la fournaise dans la rivière. Ils y puisent l'eau à deux mains, ils boivent. L'eau dans leur estomac se transforme en balles de riz, en pailles de riz enflammées qui leur brûlent le corps. Ils crient leur horrible souffrance.

« *Osŏ norok.*

« Ceux qui trompent quelqu'un pour s'emparer de ses biens, que ce soit des biens meubles ou immeubles, ou des animaux domestiques, ceux-là à leur mort vont naître dans le grand ou le petit gouffre de l'enfer Osŏ, ou les nirayabālas armés de fusils, de lances, de tridents et d'armes tranchantes variées, enflammées, les poursuivent, les entourent, les tiennent sous le genou, les pointent, comme on taille et passe au fil de l'épée des vaincus que l'on a entourés. Ils sont en tas comme des feuilles d'arbres déchiquetées. Leurs souffrances dans cet enfer sont très pénibles.

« *Ayosaṅkhalĭk.*

« Ceux qui capturent des animaux aquatiques ou terrestres; des animaux qui ont douze paires de pattes, ou plus, ou pas du tout; des animaux ailés ou non; ceux qui vont chasser sur la rivière, et suivant le penchant de leur caractère n'ont pas pitié des animaux; ceux-là à leur mort vont souffrir dans l'enfer Ayosaṅkhalĭk. Là les nirayabālas leur lient le cou avec une chaîne de fer rouge et les tirent violemment pour les faire

tomber sur des soles de fer ardentes. A coups de sabre, ils leur déchirent les chairs, les hachent en petits morceaux qu'ils rassemblent en catégories comme le font les bouchers. On dit que dans cet enfer les douleurs sont très grandes.

« *Mattakarĭs.*

« Ceux qui surprennent la confiance d'un ami ou d'un homme vertueux et lui causent douleur, chagrin, perte de biens ou de la vie, ceux-là, à leur mort, vont souffrir dans l'enfer Mattakarĭs, où il y a un gouffre profond, tout rempli de fumier et d'urine, exhalant une odeur infecte, fétide, brûlante. Lorsque les êtres de cet enfer, criant la faim qui les torture, regardent dans le gouffre, il leur semble qu'il contient de l'eau et des aliments. Il n'y a pas de surveillant. Ils descendent dans le gouffre et vont manger. A peine une bouchée est-elle arrivée dans leur estomac, qu'il s'exhale de cette nourriture immonde une odeur fétide, puante, chaude, ardente, qui leur brûle le corps. Ils poussent de grands cris de souffrance.

« *Lôhĕt bŏp.*

« Ceux qui insultent un arhat, un bhikkhu, le saṅgha, leur acārya, leur père, leur mère, une personne vertueuse, ceux-là, à leur mort, vont naître dans le Lôhĕt bŏp. Il y a un gouffre plein de sang et de pus, à l'odeur nauséeuse, infecte, brûlante comme le feu. Lorsque les êtres au milieu de la chaleur de cet enfer brûlant, poussant des cris, affamés, jettent les regards sur ce sang et ce pus, ils croient voir du riz, de l'eau, des aliments de toute sorte. N'étant pas surveillés, ils boivent, ils mangent. La bouchée arrivée dans leur estomac se transforme en pus, en sang, exhalant une odeur très puante, chaude, qui leur brûle le corps. Tous crient grande souffrance.

« *Ayopolĭs.*

« Ceux qui vendent cher des marchandises et trompent les acheteurs sur la quantité ; s'ils reçoivent plus qu'ils donnent ; s'ils trompent sur les divisions de la balance ; s'ils trompent sur les thàñ, les tau et les năl (mesures de capacité) ; ceux-là, à leur mort, vont renaître dans l'Ayopolĭs norok. Là, les nirayabālas prennent une ligne de pêche en fer, grande comme un palmier à sucre, en flammes, brûlante. Ils tirent la langue des habitants de cet enfer, à l'arracher, l'enlèvent, l'étendent sur un billot de fer brûlant. Ils prennent un sabre, écorchent la peau des habitants de cet enfer, la fixent, la tendent, comme des écorcheurs de peaux de vaches, et la font sécher à la fumée. Ils brûlent devant un feu rouge les chairs de leur corps. Les êtres se tordent, se roulent çà et là, comme des poissons pris et jetés sur le sol. Ils crient le tourment de cet enfer.

« *Añgār bapot.*

« La femme qui injurie son mari et n'écoute pas les exhortations de la morale ; le méchant qui insulte un homme vertueux et pieux, cet homme et cette femme à leur mort vont souffrir dans l'Añgār bapot. Il y a là un gouffre profond rempli de braises. Là, les nirayabālas armés d'armes tranchantes, flamboyantes, poursuivent, pointent, taillent les êtres de cet enfer et les font tomber dans le gouffre de braises en feu, comme le bouvier avec son bâton pointu pique les bœufs pour les faire entrer au parc. Là, les nirayabalas saisissent par les pieds les êtres de cet enfer et les plongent dans le gouffre de braises en feu. Alors, il y a une montagne de feu rouge qui vient en roulant depuis la région de l'Est. On entend le bruit épouvantable et continuel de la montagne qui écrase les corps. Ils meurent, ils renaissent. Alors, il y a une autre montagne qui vient en roulant de la région de l'Ouest écraser les corps.

Il y a une autre montagne qui vient du Sud, une autre qui vient du Nord, qui écrasent encore les êtres de cet enfer, et les aplatissent finement, comme on aplatit la canne à sucre. Le sang coule et sort rouge, rouge vif, brillant. Le corps des êtres de cet enfer, brûle, est en feu. Ils crient leurs vives douleurs.

« *Aṅgãr bŏṇṇa.*

« Celui qui brûle les êtres vivants capturés; celui qui incendie les maisons et les habitations; celui-là, à sa mort, va naître dans l'enfer Aṅgãr bŏṇṇa, Il y a un gouffre de braises ardentes plein jusqu'aux bords. Là, les nirayabālas, en main des armes tranchantes variées, flamboyantes, poursuivent, frappent d'estoc et de taille les êtres de cet enfer et les font tomber dans le gouffre de braises en feu. Là, les nirayabālas, saisissant par les pieds les êtres de cet enfer, leur font pendre la tête dans le gouffre de braises ardentes dont les flammes brillantes s'élèvent et leur brûlent le corps. Ils crient leurs grandes souffrances.

« *Sĕmpolĭvon.*

« L'homme qui commet un adultère, la femme qui trahit son mari, ceux-là, à leur mort, vont naître dans l'enfer Sĕmpolĭvon. Il y a un grand arbre rokà en fer, dont le tronc a de dix à vingt brasses de circonférence, aux épines flamboyantes longues d'une coudée. Là, les nirayabālas avec des armes de fer rouge, tranchantes, frappant d'estoc et de taille, poursuivent les êtres de cet enfer. Ceux-ci, épouvantés par les nirayabālas et les yāmabhūpālas, jetant les yeux autour d'eux, aperçoivent l'arbre rokà en fer. Ils s'imaginent que c'est un arbre et cherchent à grimper sur les épines effilées qui les traversent de part en part. Leur sang coule. Alors, des chiens aux crocs de fer rouge mordent, des vautours, des corbeaux, se disputent à coups de bec les corps des êtres de cet enfer et les déchirent en morceaux. Les femmes montent d'abord, les

hommes montent ensuite; les femmes saisissent la main des hommes et les tirent pour les aider à monter. Les hommes montent devant, les femmes montent derrière; les hommes saisissent la main des femmes et les tirent pour les aider à monter. Leur corps brûle, est en feu. Tous crient leurs peines et leurs souffrances.

« *Mïèchàtïddhĕ.*

« Celui qui, pendant sa vie humaine, ne fait pas d'œuvres pies, qui ne donne pas l'aumône, qui ne croit ni au phala, ni à la morale; celui qui prend le mal pour le bien, qui regarde les fautes comme des actions méritoires, et imite ceux qui les commettent; celui qui dit qu'il ne fait pas d'œuvres pies parce qu'il ne croit pas au puṇya; ceux-là, à leur mort, vont naître dans l'enfer Mïèchàtïddhĕ. Là, les yāmabhupalas, armés de sabres, de lances, de couperets à long manche, de tridents, poursuivent, pointent, taillent les êtres de cet enfer, les percent de part en part et les mettent en pièces. Quelques-uns courent se réfugier sur une table ronde en fer brûlant. Leur corps disparaît dans le feu et les flammes. Les êtres de cet enfer crient souffrance. »

L'exposé de l'enfer cambodgien dans le *Trai Phum* n'est pas la simple description d'une géhenne, c'est un véritable code moral. A chaque article du code se trouvent énoncées : la faute, la condamnation, la peine. Il y est décrit 8 enfers chauds et 16 ussadas. Il y est fait mention de 10 yāmalokas. Ce dénombrement appartient au bouddhisme du Sud.

Sur les bas-reliefs des galeries sud-est et sud-ouest d'Aṅkor Vat, étudiés par M. Aymonier (*J. A.*, 1883, I, 491) et par M. Cœdès (*B.E.F.E.O.*, 1911), chaque bas-relief porte le nom d'un enfer, une inscription décrivant la faute, et une image représentant le châtiment du coupable. Cette suite comprend des enfers chauds, des enfers glacés, des ussadas, un

yāmaloka, au total 32 enfers, et correspond au bouddhisme du Nord.

Parmi les 32 enfers d'Aṅkor Vat, il y en a un certain nombre que nous retrouvons dans le *Trai Phum.*

Bas-reliefs :	Trai Phum :
5 *Avīci*	*Avïčĕ* (enfer chaud).
6 *Kriminicaya*	*Mattakarïs* (ussada).
7 *Vaitaraṇī nadī*.	*Vétaroṇè norok* (ussada).
8 *Kūṭa çalmalī*.	*Sëmpolïron* (ussada).
9 *Yugmaparvata*.	*Saṅkhãt* (enfer chaud).
19 *Tīkṣṇāyastuṇḍa*	*Thosabalãs noti* (ussada).
20 *Angāranicaya*.	*Angãr bôṇṇa* (ussada).
22 *Kumbhīpāka*	*Lôhakomphì* (ussada).
27 *Kālasūtra*.	*Kàlasŏt* (enfer chaud).
33 *Çīta*.	*Sëttanãti* (yamaloka) enfer froid, d'après Cœdès.
35 [*Ma*]*hāraurava*	*Mohàrôrov* (enfer chaud).
36 *Raurava*.	*Rôrov* (enfer chaud).

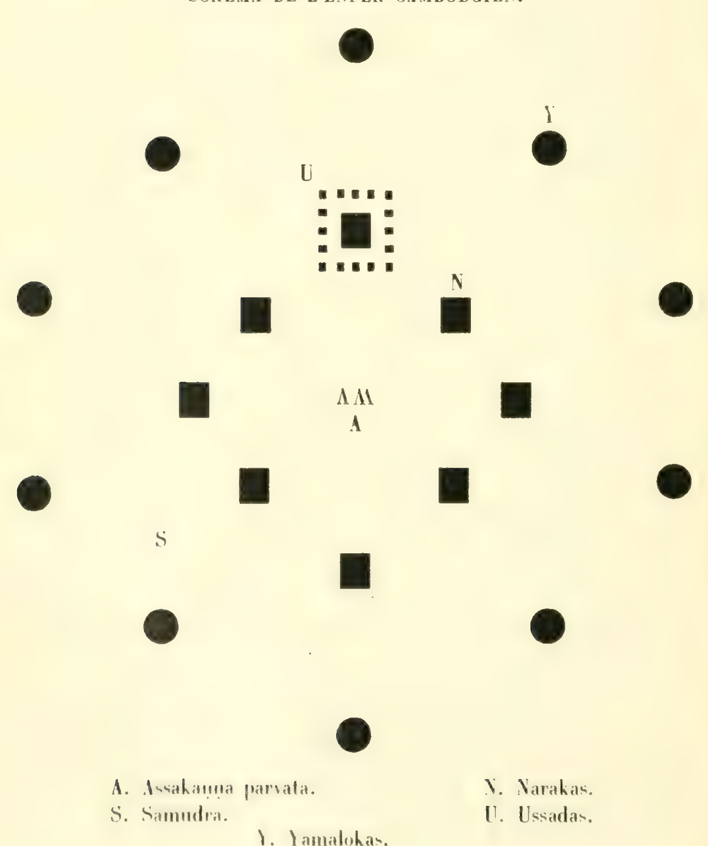
Au total : 5 enfers chauds, 6 ussadas, 1 yāmaloka.

Ces deux listes d'enfers ne sont pas encore complètement identifiées. M. Cœdès espère retrouver un jour celle d'Aṅkor Vat dans un recueil du Grand Véhicule, comme j'espère retrouver celle du *Trai Phum* dans un sutta du Petit Véhicule.

Les noms sanscrits des enfers du *Trai Phum* ont été transcrits d'après les équivalences du khmèr au sanscrit. Deux transcriptions m'ont paru hasardées et sont accompagnées d'un point d'interrogation. Les noms de deux enfers n'ont pas été reconstitués du tout. Parmi les huit enfers principaux, le Mohàrôrov est un enfer aggravé du Rôrov, comme le Mohàdàp du Dàp et le Mohà Avïčĕ de l'Avïčĕ. Dans les textes chinois indiqués par L. Feer (*J.A.*, sept.-oct. 1892), le Ti-tsang-king distingue en effet l'Aparāvici et le Mahavici, et le Tching-shih-

lun (satya-siddha-vyākarana-çāstra) décrit cinq Avici. Suivant l'usage des bouddhistes, plusieurs enfers portent le même nom. Ainsi, les noms du Loha gambira, Simbalā vana naraka, Dhasi nadi. Śunaka niraya, s'appliquent à des yāmalokas et à des ussadas. Le Mĭčchàtĭddhĕ offre une particularité : au lieu de désigner par lui-même un enfer, il désigne le péché de ceux qui vont dans cet enfer. Le Mĭčchàtĭddhĕ est le nom d'un d'un des trois manoduccarita de l'Akusalakammapatha.

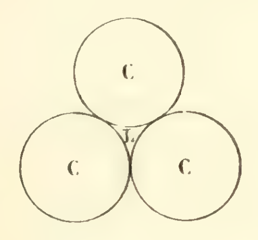
SCHEMA DE L'ENFER CAMBODGIEN.



A. Assakaṇṇa parvata. N. Narakas.
S. Samudra. U. Ussadas.
Y. Yamalokas.

Les 34 enfers du *Trai Phum* disposés suivant notre schema, par leur nombre et leur groupement, diffèrent des enfers bouddhiques déjà connus. Les 8 narakas principaux sont répartis autour du mont Assakaṇṇa. L'Avïcë seul est entouré de 16 ussadas, et bien loin autour se trouve le cercle des 10 yamalokas. La mer baigne tous ces gouffres. Burnouf dit que les bouddhistes du Sud comptent seulement 8 enfers principaux et 4 enfers plus petits autour de chacun d'eux, ce qui fait 40 enfers.

Spence Hardy compte 8 enfers et 16 ussadas autour de chaque enfer, soit 136 enfers.



L. Finot, dans une conférence (*Le Bouddhisme en Indochine*, Collège de France, 1909-1910), décrit le monde d'après les bouddhistes. L'univers est composé d'un nombre infini de cakrävalas, de mondes en forme de disques, assemblés dans l'espace trois par trois. Entre les trois cakrävalas, dans l'espace libre, il y a un enfer = lokantarika.

Le style du manuscrit est clair et les images sont prises parmi celles que le Cambodgien a chaque jour sous les yeux, qu'il soit en face d'un grand incendie ou dans un violent combat, qu'il soit occupé à la pêche ou à la garde des troupeaux.

Grand Avïcë. — Des langues de feu lèchent les quatre portes et sortent à une distance de cent yojanas.

Osŏ norok. — Ils sont en tas comme des feuilles d'arbres déchiquetées.

Ayopolis. — Ils prennent un sabre, écorchent la peau des habitants de cet enfer, la fixent, la tendent, comme des écorcheurs de peaux de vaches, et la font sécher à la fumée.

Les êtres se tordent, se roulent çà et là, comme des poissons pris et jetés sur le sol.

Aṅgār bapot. — Les nirayabālas poursuivent les êtres de cet enfer et les font tomber dans le gouffre de braises en feu, comme le bouvier avec son bâton pointu pique les bœufs pour les faire entrer au parc.

Dans les norok, il n'y a pas seulement un simple énoncé dogmatique de fautes et de leurs sanctions, comme on le rencontre dans le Maṅgala Sutta, mais un tableau destiné à frapper l'imagination des lecteurs et des auditeurs. Ce texte très ancien a subi des interpolations postérieures. Les incursions des Malais armés de kriss, l'arrivée des Portugais pourvus de fusils, ne sont pas sans avoir frappé de terreur les paisibles Cambodgiens; aussi les copistes n'ont pas manqué de munir les yoṃphubal de ces armes terribles et d'augmenter la crainte qu'ils inspirent.

Le manuscrit bien calligraphié contient des variantes dans l'orthographe[1]. Cela n'est pas étonnant pour une langue comme le khmèr où l'orthographe n'a jamais été fixée; mais les copistes bhikkhus devraient éviter de recopier les fautes dans la transcription des mots d'origine palie ou sanscrite.

[1] Les deux Cambodgiens Hàk et Chéa, qui autrefois suivirent la conférence de M. L. Finot à l'École des Hautes Études, ont corrigé les lectures fautives de certains passages du manuscrit que je leur ai envoyés, et m'en ont facilité la traduction.

DOCUMENTS DE L'ASIE CENTRALE.

(MISSION PELLIOT.)

TROIS ACTES NOTARIÉS ARABES DE YÀRKEND,

PAR

M. CL. HUART.

M. P. Pelliot a eu l'amabilité de me remettre, avec prière de les examiner, trois actes notariés, en arabe, provenant de l'Asie centrale. Ce sont trois rouleaux plats soigneusement pliés à petits plis, de sorte qu'il faut les développer pour les lire : c'est encore ainsi que l'on roule ou plie certains diplômes, tels que ceux des derviches. L'écriture, d'une encre qui se décolore en partie et a pris une apparence roussâtre, ressemble à l'écriture arabe d'Égypte du v[e] siècle de l'hégire; les points diacritiques sont totalement omis, à de rares exceptions près. Ces pièces sont accompagnées chacune d'une copie moderne où l'on a essayé, assez heureusement, de restituer le texte. Les signatures des témoins sont tracées en caractères arabes; il y en a néanmoins quelques-unes en caractères ouïgours. Ces documents sont, tous les trois, de dates rapprochées : 489 (1096), 505 (1112) et 508 (1114). Ils appartiennent

à une époque intéressante pour l'histoire de la propagation de l'islamisme dans le Turkestan chinois.

C'est en 921 de notre ère que l'on trouve mentionné pour la première fois un Boghrâ-khan par Ibn-el-Athîr[1]. Le prince samanide Abou'l-Ḥasan Naçr l'avait appelé à son secours contre les entreprises d'un prétendant alide, el-Ḥasan, fils de Qâsim. Sa capitale était Balâsaghoûn, «moitié camp, moitié ville, sur la rive droite du Tchou, au nord-ouest de l'Issygh koul[2]». Kâchghar était alors quasi-indépendant sous un chef local appelé Toghân Tékin. De 925 à 941, les rois turcs de la dynastie de Boghrâ-khan envoient quatre ambassades aux empereurs de Chine, à la cour des Liao. Puis ces ambassades cessent, sans doute pour le motif que ces Turcs s'étaient convertis à l'islamisme et tournaient dès lors leurs regards plutôt vers l'Occident que vers l'Orient, d'autant plus que la Chine cessait alors d'avoir de l'influence dans les contrées où ils habitaient.

Le premier prince de cette dynastie de Balâsaghoûn qui embrassa l'islamisme s'appelait Satoq Qodja Qarakhan; il est considéré comme un saint sous le nom de Satoq Boghrâ-khan; il a dû naître vers 900 ou 910. Il se convertit à l'islamisme sous l'influence des Samanides; tout son peuple se convertit avec lui, et la date de ce dernier événement nous a été conservée par Ibn-el-Athîr, qui nous apprend qu'en 960 deux cent mille tentes de Turcs adhérèrent à la foi islamique. A l'avènement d'Abou'l-Ḥasan Naçr Ilik Qara-khan, la puissance des descendants de Boghrâ-khan ne s'étendait pas encore beaucoup vers le Sud; elle n'avait pas encore atteint Yârkend.

[1] *Chronicon*, éd. Tornberg, t. VIII, p. 90-92, cité dans F. Grenard, *La Légende de Satok Boghra Khân et l'histoire* (*Journ. as.*, 9e sér., t. XV, 1900), p. 33.

[2] Grenard, *id. op.*, p. 34. Sur l'identification de cette localité, voir la note 3, *ibidem*.

Ce ne fut qu'après les guerres soutenues contre la principauté de Khotan, entre 993 et 996, que Yârkend devint musulman. Les progrès de l'islamisme y furent lents. En 1043, dix mille tentes de Turcs des environs de Balâsaghoûn et de Kâchghar embrassèrent l'islamisme[1]. Au temps de Marco-Polo, la population était généralement musulmane, avec mélange de communautés chrétiennes, nestoriennes et jacobites[2].

Le *Koudatkou Bilik* a été dédié à Hâroûn Boghrâ Tapqatch Ilik Qara-khan, qui régnait dans la partie orientale des États de Boghrâ-khan, c'est-à-dire dans la région de Balâsaghoûn, Kâchghar et Khotan, autrement dit le Turkestan chinois. Il portait les titres de *machriq maliki* «roi de l'Orient», de *qanlarqany* «chef des khans», et, comme nous venons de le voir, de *tapqatch ilik* «roi de la Chine». Il régna de 1065 à 1102[3]. Le premier de nos actes notariés, portant la date de 1096, a été écrit sous son règne, mais le souverain n'y est pas mentionné.

Ces trois textes montrent à quel point la loi musulmane dominait dès lors le bassin du Tarim; les ventes de propriétés immobilières se faisaient par devant le juge islamique, qui possédait suffisamment l'arabe, comme il est facile de s'en assurer, et avait soin, avant d'apposer les signatures, de donner lecture de l'acte en le traduisant en langue turque. Les témoins signent en arabe, à l'exception de quelques-uns qui continuent à pratiquer l'écriture ouïgoure[4]. Il y est question

(1) Ibn-el-Athîr, t. IX, p. 355; Raverty, *Tabaqât*, p. 905; Grenard, *id. op.*, p. 70.

(2) Aurel Stein, *Ancient Khotan*, t. I, p. 87.

(3) H. Vámbéry, *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik*, p. 25, note ** (confusion avec Satoq Boghrâ-khan); W. Radlof, *Kudatku Bilik*, facsimile du manuscrit de Vienne, p. III et IV.

(4) Il convient de modifier en conséquence l'opinion exprimée par M. W. Radlof, *op. cit.*, 2e partie, p. 554 : «Da nun aber gewiss im XI. Jahrhundert die arabische Schrift nur wenigen Einwohnern von Kaschgar geläufig war...»

des canaux d'irrigation : ceux-ci jouent un grand rôle dans la campagne de Yârkend, qui est arrosée par des canaux dérivés de la rivière qui passe à une certaine distance de la ville; ceux-ci font de ses environs une oasis très florissante, couverte de jardins potagers entremêlés de villages isolés; des peupliers et des saules charment les yeux du voyageur [1]. Le peuple prétend qu'il y a trois cents canaux de ce genre; le fait est que le Mirzâ qui a visité cette ville en 1869 en a compté soixante-sept, ce qui est déjà un fort joli nombre [2].

Le nom de Yârkend, qui signifie «ville des ravins et des falaises [3]», est orthographié Yârkenda ياركندە dans nos textes. Son existence, à la fin du XIe siècle de notre ère, prouve que, malgré les doutes qui ont été élevés, ce nom est ancien [4].

(1) «Leaving the gate of the Yangi-Shahr, we passed through gardens of melons and vegetables, in which small arbours, truly answering to the lodge in a garden of cucumbers, gave shelter to the owner from the heat of the bees..... Canals of water crossed our path perpetually..... On the South, and in fast almost all round Yarkund, suburban villages, and detached houses with orchards and gardens, present a pleasing view. The traveller rides along pretty lanes well shaded with large poplar trees, or follows the course of a canal or branch of the river, whose banks are covered with the weeping willow.» Douglas Forsyth, *Mission to Yarkund* (Correspondence India Office, 27 février 1871), p. 22. Cf., du même, *Report of a mission to Yarkund in 1873* (Calcutta, 1875), p. 421.

(2) T. G. Montgommerie, *Report of «the Mirza's» Exploration*, dans le *Journal of the Royal Geographical Society*, 1871, p. 181.

(3) F. Grenard, dans Dutreuil de Rhins, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, t. I, p. 18.

(4) Aurel Stein, *Ancient Khotan*, t. I. p. 87.

I

Au dos : صك باغ رابول

بسم الله الرحمن الرحيم

جميع ما اشترى اسحق ملا من الجيبين..........................

[فا]طمه اشترى منهم جميع الكرم الذى لهم وملكهم وفى ايديهم حتّى باعوا بقرية رابول وهى ناحية من نواحى ياركنده بحدود.........منه لزيق ضيعة امير سولمان بك والثانى لزيق ارض بغرا اوكا والثالث لزيق ارض نكح نودن والرابع لزيق ارض المشترى فاشترى جميع هذا الكرم المحدود المنزل فيه من البايعين المسمّين فيه حدوده كله ارضه واصله واشجاره المثمرة وغير المثمرة عامره.........قليلة وكثيرة ومجارى مياهه وجميع مرافقه داخل فيه وخارج منه بخمسمائة درهم شهروية جياد كاشغرية التى نصف.... مائتان وخمسون درهمًا جيادا شهروية يسرا صحيحًا جائزا نافذًا بتًّا بتاتًا خاليًا عن الشروط المفسدة مزيلا من ملك الر.... ودفع هذا المشترى جميع الثمن المذكور فيه بتمامه الى هولاء البائعين تامًّا وافيًا وأبْرَءُوه عن برآة قبض واخذ...... جميع هذا الكرم المحدود فيه فارغًا عن ما يشغله عن القبض والتسليم بتسليمهم إيّاه وافترقوا عن مجلس العقد بعد وجوبه.... منهم افتراق الاقوال والابدان وضمن كلّ واحد منهم ضمان صاحبه ضمانًا صحيحًا ومن قبل أحد من الناس كائنًا من كان فعليه خلاصه وتسليمه على ما يوجبه الاسلام والشريعة وضمنوا عن اختهم مريم

وعائشة ضمان الدرك عن حقهم بعد أن قُرِئ عليهم بلسان عرفوه وفهموه وذلك فى صحّةٍ من ابدانهم وجواز أُمورهم وثبات عقولهم ونفوذ تصرّفات[هم] لهم وعليهم طائعين راغبين غير مُكْرَهين ولا مجبورين عليه ولا علّة بهم يومئذ من مرض ولا غيره من العلل الما[نعة] واشهد الله تعالى على ذلك وملائكته ومن اثبت اسمه فى آخره وذلك فى شهر الله المبارك شهر رمضان من شهور سنة تسع وثمانين واربعمائه

شهد بذلك الياس بن محمد
الدلال وكيل بامره
وشهد بذلك محمد بن داود وكيل
بامره

شهد بذلك احمد بن على
مكلل معمّاى وكيل بامره
وشهد بذلك محمد بن منصور
العورولدى وكيل [بامره]
وشهد بجميع مافيه وكيل حسن
ابن عثمن التاجر بخطه صح
شهد بذلك محمد بن احمد الولاى
وكيل بامره
شهد بذلك عبد الكريم بن
محمد الطبرى وكيل بأمره

TRADUCTION.

[Au dos : Titre de la vigne de Râboul.]

Au nom de Dieu, clément, miséricordieux!

La totalité de ce qu'a acheté Isḥaq-Molla de. . . . [*Le reste est inintelligible.*]

..... [Fâ]ṭima a acheté d'eux la totalité de la vigne qui leur appartient, est leur propriété pleine et entière et en leur possession; de sorte qu'ils ont vendu, dans le village de Râboul, qui est un des cantons de Yârkenda, avec les limites.....

[La première est] contiguë au village de l'Emir Seukmen-beg, la seconde contiguë au terrain de Boghrâ-Eugè [1], la troisième contiguë au terrain de....., et la quatrième contiguë au terrain de l'acheteur.

Celui-ci a acheté la totalité de cette vigne ainsi délimitée..... des vendeurs susdésignés, dans ses limites, à savoir la totalité du terrain, son fonds, ses arbres fruitiers et non fruitiers, cultivés [ou non cultivés] peu ou beaucoup, ses cours d'eau, la totalité de ses dépendances, soit à l'intérieur du terrain, soit en dehors, pour la somme de cinq cents dirhems en monnaie d'Empire, excellents, de Kâchghar. somme dont la moitié est de deux cent cinquante dirhems excellents, en monnaie d'Empire, de circulation facile [2], de bon aloi, licites, effectifs; cette vente étant faite à titre définitif, vide de toute condition résolutoire, et mettant fin aux droits de propriété de.....

L'acheteur a versé la totalité du prix énoncé dans l'acte, et ce entièrement, auxdits vendeurs, qui l'ont affranchi de toute obligation par la perception du prix, et il a pris possession de la totalité de cette vigne délimitée ci-dessus, libre de tout ce qui pourrait l'empêcher d'en prendre possession, et ce, par la tradition qu'ils lui en ont opérée.

Ils ont quitté la séance de contrat après avoir nécessairement opéré une séparation corporelle et verbale, chacun dé-

(1) *Boghrâ* signifie «chameau mâle» et *eugè* «honneur».

(2) شَهْرَوِى, adjectif formé d'après le persan شهروا (haplologie pour شهرروا) qui désigne une monnaie circulant dans les limites d'un État, comme c'est le cas ici, ou dans celles d'une ville, comme les monnaies obsidionales auxquelles il est fait allusion dans Sa'di, *Gulistân*, chap. III, hist. xxviii.

clarant donner à son cocontractant une garantie saine contre toute revendication de la part de qui que ce soit; sa délivrance et sa tradition lui incombant, comme le prescrivent l'islamisme et la loi musulmane; déclarant garantir leurs sœurs Meryem et ʿAïcha contre toute revendication relative à leurs droits, et cela, après qu'on leur a lu cet acte dans une langue qu'ils connaissent et comprennent[1], étant sains de corps, autorisés à s'occuper de leurs affaires, jouissant de la plénitude de leurs facultés, capables de posséder, de bonne volonté, sans être contraints ni forcés, sans être, ce jour-là, atteints de quelque faiblesse de nature à vicier le contrat, telle que maladie ou autre.

J'en prends à témoin Dieu le Très-Haut, ses anges et ceux qui ont apposé leur signature ci-dessous. Fait dans le mois béni de Dieu, Ramadân de l'année quatre cent quatre-vingt-neuf (septembre 1096).

Témoins :

Elyâs ben Moḥammed, courtier.

Moḥammed ben Daoud.

Aḥmed ben ʿAlî Meklik Moʿammâî.

Moḥammed ben Mançoûr el-Ghoûrouldi.

Le fondé de pouvoirs Ḥasan ben ʿOthmân, négociant.

Moḥammed ben Aḥmed Wélâî.

ʿAbd el-Kérim ben Moḥammed et-Ṭabarî.

[1] C'est-à-dire en turc.

II

Au dos : محمد ايناك بن المشراتاغ حاج

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما اشترى المسمّى محمد المعروف بنحواج لحاجب بن لحسن الامير المجاج من المسمى محمد ينال بن ابى بكر لحاجب بن صديق لحاجب جميع الضيعة المشتملة على كرمين ودار وخمانين واراضى وحوض والاراضى منفصلة عن الكرمين ولخمانين وهى قطعتى ارض موضع الكل بموضع يدعى بالتركية اَلْتِنْتقى سمناس وهى من نواح ياركنده يحيط بالكل حدود اربعة فأحد حدود الكرم والدار المتصلة بالكرم لزيق كرم للمشترى هذا ولحد الثانى لزيق ارض للمشترى هذا ولحد الثالث لزيق النزه يدعى بالتركية جكان ولحد الرابع لزيق كرم للمشترى هذا يدعى بالتركية اوى باغ وامّا الكرم الثانى يدعى بالتركية ياكى باغ حده الاول لزيق كرم لاسرافيل ومسعود تمرلق ولحد الثانى لزيق كرم للمشترى هذا ولحد الثالث لزيق ساقية تدعى بالتركية يقاليق ولحد الرابع لزيق كرم لزليخا بنت ابى بكر لحاجب فاما احد حدود احدى قطعتى الارض لزيق ساقية تدعى سو آريغى يقابتيق ولحد الثانى لزيق ساقية تُدعى بالتركية المُلا بتيغى ولحد الثالث لزيق ارض لاسرافيل ولزيق ارض لسليمان ولزيق ارض للمشترى هذا ولحد الرابع لزيق أرض ليحى ينال لحاجب واما القطعة الاخرى حدها الاول لزيق ساقية تدعى

بالتركية يقابنتيق والحد الثانى لزيق ارض لمشترى هذا تدعى بالتركية بلنك ير والحد الثالث لزيق النزه يدعى بالتركية حمكان والحد الرابع لزيق ارض لمحمد دانشمند بن عمر الادرى اشترى منه جميع هذه الضيعة المبيّن حدودها بجميع مرافقها قليلها وكثيرها واشجارها المثمرة وغير المثمرة وفضائها ودراحها وصعودها وهبوطها وحِرمها وإمّتها بحقوقها كلها الداخلة فيها والخارجة عنها وطريقها ومسلك طرقها وشربها ومسيل مياهها بجميع ما هو منسوب اليها ومعروف بها بسبعمائة زنة درهم درهما ذهبا سادجا نصفه يكون زنة ثلثمائة وخمسين درهما ذهبا سادجا احمر نقيا سرّا صحيحًا جائزا نافذًا باتًّا بتاتًا بتّةً بَتْلَةً لا شرط فيه يفسده ولا خيار يبطله ولا علة بوهنه ولا على تلجية بيع بل بيع طوعٍ ورغبة وازالة ملكٍ من مالك الى مالك آخر بثمن مثل خاليا عن الاسباب المبطلة عاريا عن الشروط المفسدة للبيع وقبض البائع المسمى فيه جميع الثمن المذكور فيه مبلغه تاما وافيا ورقا عينا يدفعه اليه وبرى اليه منه برآءة قبض واستيفاء وقبض المشترى جميع ما وقعت عليها عقدة هذا البيع فارغة عن كل ما يَشْغَلها عن القبض والتسلّم وتفرقا عن مجلس العقد بعد صحته وثبوته تفرق الابدان والاقوال عن تراضٍ منهما وضمن البائع للمشترى ضمان الدرك والاستحقاق ضمانا صحيحا فما ادرك المشترى من قبل هذا المبيع او من بعضها او من شربها فعليه تخليصه وذلك فى صحة ابدانهما وثبات عقولهما وخواطرهما[1] وهما من اهله وذلك فى شهر شوال من شهور سنة خمس وخمسمائة

[1] Écrit خواواطر.

اشهد عليه ابرهيم بن محمد بن ابى نصر الدباس

شهد على اعتراف البائع بما فيه ابراهيم بن عبد الرحمن كتب بخطه

اشهد عليه اسمعيل بن عبد الرحمن بن عمر وكتب بخطه صح	شهد لجميع ما فيه وكيل محمد بن ابراهيم
شهد لجميع ما فيه ابو بكر بن عمر الانجى فاكتب بخطه	شهد بذلك عبد الله
شهد بذلك ابو بكر بن على الفرا وكتب بخطه صح	شهد بذلك محمد بن على الحارا ابى بكر الدوهنجى بحاو....
...........الغليل بن	
شهد بذلك يوسف بن موسى ال.........	
اشهد عليه محمد بن عثمان البحرى وكتب بخطه	

Au dos :

(Une ligne en écriture ouïgoure.)

حسين حاجب..................محمد

شهد بما فيه وعرب بحملت ابى العباس

شهد على اقرار البايع بالبيع وال....... احمد امعك

حسين حاجب بيك يوسف امعك

من عثمان امغا تنق من تنق من السوق الرق

مومن اينال اوغلى من..-..................اوتاق

TRADUCTION.

[Au dos : Moḥammed Inèk, fils d'Almichar, Otâgh Hâdji.]

Au nom de Dieu, clément, miséricordieux!

Ceci est ce qu'a acheté le nommé Moḥammed, connu sous le surnom de Naḥrâdji el-Ḥâdjib, fils d'el-Ḥasan el-Emîr el-Ḥadjdjâdj, du nommé Moḥammed Inâl, fils d'Abou-Bekr el-Ḥâdjib, fils de Çiddîq el-Ḥâdjib, [savoir] la totalité du domaine composé de deux vignobles, d'une maison, de deux sureaux, de terrains, et d'un bassin, les terrains étant séparés des deux vignobles et des deux sureaux; ce sont deux pièces de terre, le tout situé dans l'endroit appelé en turc Altynqy-Sinmas[1], dépendant de Yârkend. Le tout est entouré de limites au nombre de quatre; l'une des limites du vignoble et de la maison qui y est contiguë touche à un vignoble appartenant au même acheteur; la seconde est limitrophe d'un terrain appartenant au même acquéreur; la troisième est contiguë au terrain sec appelé en turc Tchemkân; la quatrième est contiguë à un vignoble appartenant au même acquéreur et appelé en turc Üi-bagh[2].

Quant à la seconde vigne, appelée en turc Yaki-bagh, elle a pour limites : d'abord un vignoble appartenant à Isrâfîl et à Masʿoûd Qamirlouq; ensuite la seconde limite, contiguë à une

[1] Ce nom se rattache probablement à celui de l'une des portes de Yârkend, la Porte d'Or, *Altun Dubza* (c'est-à-dire *darwâza*), «on the West side, leading to the fort and Kashgar». G. Hayward, *Journey from Leh to Yarkand*, dans le *Journal of the Royal Geographical Society*, 1870, p. 159. Cf. Grenard, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, t. I, p. 18; Martin Hartmann, *Chinesisch-Turkestan*, p. 92 (au nord-ouest). *Sinmas* signifie «qui ne se brise pas» et désigne probablement un terrain dur à défoncer.

[2] «Vigne de la maison».

vigne appartenant au même acquéreur; la troisième limite, contiguë à une roue hydraulique appelée en turc Yaqalyq[1]; la quatrième limite, contiguë à une vigne appartenant à Zuléïkhâ, fille d'Abou-Bekr el-Ḥâdjib.

Les limites de l'une des deux parcelles de terrain sont la roue hydraulique appelée *sou ârighî yaqa-batïq*[2]; la seconde limite est contiguë à une roue hydraulique appelée en turc *mollâ-batighî*[3]; la troisième est contiguë à un terrain appartenant à Isrâfil, à un autre appartenant à Suléïman, et à un troisième contigu à un terrain appartenant au même acquéreur; la quatrième est contiguë à un terrain appartenant à Yaḥya-Inal el-Ḥâdjib[4].

L'autre parcelle de terrain est limitée par une roue hydraulique appelée en turc *yara-batïq*[5]; la seconde limite est contiguë au terrain appartenant au même acquéreur et appelée en turc *Peleng-yèr;* la troisième est attenante au terrain sec appelé en turc Tchemkân; la quatrième est contiguë à un terrain appartenant à Moḥammed et à Aḥmed ben ʿOmar el-Adrî.

L'acquéreur a acheté du vendeur la totalité de ce domaine, dont les limites viennent d'être énumérées, avec la totalité de ses dépendances, peu ou beaucoup, de ses arbres fruitiers et non fruitiers, de son espace et de ses *darâhi*[6], de ses montées et de ses descentes, de sa forme et sa condition [actuelles], avec la totalité de ses droits intérieurs et extérieurs, son chemin et le sentier de son côté et son irrigation et l'endroit par où

[1] «Celle de la côte».

[2] *Sou ârighî* signifie «canal d'irrigation», et *yaqa-batiq* «endroit enfoncé de la rive».

[3] «Marais du mollah».

[4] Le titre d'*Inal* «roi, prince, chef», signifie aussi «conseiller, confident» et c'est dans ce dernier sens qu'il est pris ici. Cf. Radlof, *Опытъ*, t. I, col. 1451.

[5] «Enfoncée dans la falaise».

[6] Lire *darâkhiti-hâ*, pluriel arabe du persan *dirakht* «arbre» (?).

s'écoulent les eaux, avec la totalité de ce qui lui est attribué et reconnu, pour le prix de sept cents dirhems poids, en dirhems d'or simple, dont la moitié est, en poids, trois cent cinquante dirhems d'or simple, rouge, pur, d'origine, sain, licite et ayant cours; et cela d'une vente absolue et définitive, sans condition qui la vicie ni option qui l'annihile, ni défaut qui l'affaiblisse, et cela en dehors de toute contrainte, mais bien par vente volontaire et cession de propriété d'un propriétaire à un autre propriétaire pour un prix équivalent; vente dépourvue également de moyens d'anéantissement, dépouillée de conditions qui la vicieraient; ledit vendeur déclarant avoir touché la totalité du prix dont le montant est indiqué ci-dessus, complètement, entièrement, en argent monnayé en espèces, qu'il lui a versé et dont il l'a déclaré libéré; l'acquéreur a pris possession de la totalité des immeubles qui font l'objet du présent contrat de vente, libres de tout ce qui pourrait faire obstacle à leur prise de possession. Les deux contractants ont quitté la séance du contrat, après avoir constaté qu'il était sain et ferme, d'une séparation de corps et de paroles, par consentement mutuel. Le vendeur garantit l'acheteur, par une caution valable, contre tout vice ignoré et toute revendication; tout dommage qui léserait l'acheteur, par fraude dans l'objet vendu, ou dans une partie d'icelui, ou dans son irrigation, c'est au vendeur qu'il appartient d'y remédier. Ce contrat a été fait, les parties contractantes étant toutes deux en bonne santé et saines d'esprit et de raison, et idoines à contracter.

Fait dans le mois de chawwâl de l'année cinq cent cinq de l'hégire (avril 1112).

Témoins :

Ibrahîm ben Moḥammed ben Abi-Naçr ed-Dabbâs.

Témoin de l'aveu fait par le vendeur du contenu de cet acte : Ibrâhîm ben ʿAbd-er-Raḥman, écrit de sa propre main.

PREMIÈRE COLONNE.

J'en témoigne : Isma'îl ben 'Abd-er-Raḥman ben 'Omar, écrit de sa propre main.

Témoin de la totalité de ce qui s'y trouve : Abou-Bekr ben 'Omar el-Âghdji, écrit de sa main[1].

Témoin de cela : Abou-Bekr ben 'Alî el-Farrâ, écrit de sa main.

. . . . . el-Qalîl (?) ben . . . . .

Témoin de cela : Yoûsouf ben Moûsà el- . . . .

Témoin : Moḥammed ben 'Othmân el-Maḥrî, écrit de sa main.

DEUXIÈME COLONNE.

Témoin de tout ce qu'il y a dans l'acte : Moḥammed ben Ibrahîm.

Témoin : 'Abd-Allah.

Témoin : Moḥammed ben 'Ali el-Ḥârâ . . . . .

Abi-Bekr ed-Doûhendjî Maḥâ . . . . .

AU DOS :

[Une ligne en écriture ouïgoure.]

Ḥuséïn Ḥâdjib . . . . . Moḥammed.

Témoin : . . . . . Abi'l- 'Abbâs.

Témoin de l'aveu du vendeur relativement à la vente et à . . . . : Aḥmed Amghèk (?) . . . . . Ḥuséïn Ḥâdjib-beg Yoûsouf Amghèk (?) . . . . .

Moi, 'Othman Amghâ es-Soûqî er-Rèdjî, je suis témoin[2]. — Mou'min Inal Oghly, moi, ... Otaq.

(1) *Âghdji* veut dire «pêcheur au filet».
(2) *Tanîq-man*, en turc oriental.

III

Au dos : .... صك شرى قطعة الارض بجة لاسرافيل

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما اشترى المسمى اسرافيل حابلى سوسى بن هارون طاح اوكا بن ا... روى تنجق من المسمى محمد الملقب[ب] بنحا ى لحاجب بن الحسن الحجاج مبلع بن .... اوكا جميع قطعة الارض التى هى بسواد كورة ياركنده بمحلّة تُدعى بالتركية النين ق سماس بحضره مسجد بلسب || ابى بكر لحاجب يشتمل عليها ويحيط بها حدود اربعة اما حدّها الأوّل لزيق سو آريغى ولزيق والثانى لزيق ارض ليحيى انال لحاجب بن عثمان قتلغ اوكا والثالث لزيق كذلك ولزيق أرض البائع المسمى فيه والرابع لزيق ارض البائع ايضا اشترى هذا المشترى المسمى فيه من البائع المسمى فيه جميع ما [بُيّن] حدودها فيه بجميع حدودها وحقوقها ومرافقها اصلها وزينها وطرقها ومسلك طرقها وشربها بمجاريه فى حقوقها وكلّ حق هو له فيها ومن حقوقها وكل قليل وكثير هو له فيها ومنها داخل فيها وخارج منها وكل ما هو معروف بها ومنسوب اليها بأربعة آلاف درهم وستمائة درهم يكون نصفها ألفى وثلثمائة درهم نقدًا لا مشاركة كلها جيادًا نافعة رائجة سرًّا صحيحًا جائزًا نافذا خاليا عن الشروط المفسدة والمعانى المبطلة وقبض البائع المسمى فيه جميع الثمن المذكور مبلغه الموصوف فيه تامّا وافيا كمًلا بايفاء المشترى المسمى فيه وبرى اليه منه برآة قبض واستيفاء وقبض المشترى المسمى

فيه جميع المبيع المذكور موضعها المبيّن حدودها فيه فارغة غير
مشغولة بتسليم البائع المسمى فيه وتفرقا عن مجلس العقد بعد صحّته
وابرائه تفرّق الابدان والاقوال عن تراضٍ منهما وبعد أن قُرِئَ للذكر
عليهما بلسان عرفاه وفهماه وأَقَرّا أنّ الأمر كما بيّن فيه من غير زيادة
ولا نقصان فما ادرك المشترى المسمى فيه فى جميعها أو فى بعضها أو فى حق
من حقوقها من درك من احد من الناس كائنًا من كان فعلى البائع
المسمى فيه تسليم ما يوجبه الحكم ويقتضيه الشرع وذلك فى صحّة
ابدانهما وثبات عقولهما وجواز امورهما لهما وعليهما كالعيوب اعتبر غير
مُكْرَهَيْن ولا مُجْبَر عليهما لا علّة بهما من مرض ولا غيره يمنع ذلك من
جواز التصّرف وكتب الصكّ لمشهد الثقات والعدول ليكون حجّة عند
مساس الحاجة اليه وذلك فى غُرّة شهر ربيع الاوّل من سنة ثمان وخمسمائة
بعد هجرة الرسول صلّعم وكفى بالله شهيدًا   محمد.......الله

من بابل لغ جغرى حمل باشى
تنق

سليمان بغرا سوباشى تنق من

بلقاسم بن الحاجب اوغلى محمد
دانشمندك لرى تنق من

(Une ligne en caractères ouïgours commençant par *men* «moi» et finissant par *taniq-man* «je suis témoin».)

من حسين بقرى تنق من

(Deux lignes en ouïgour, com-

اشهد عليه محلب صك العبد
محمد ناصح الدولة

جغرى صل باشى اوغلى محمد
سكهاو تنق من

من حسين حاجب على حاجب
اغلى تنق من

من عثمان بكبيجك تنق من

من على حاجب اغلى محمد من
تمغا چ تانقمن

من تخاق قاصب اغلى عمر تنق

mençant par *men* « moi » et finissant par *taniq-man.*)

من مسعود تعديل سوباسى تنق من

من

شهد بذلك عمر اينال بن على

الحاجب وكتب بأمره

من فخذا مسلم تنق من (ouïgour)

(ouïgour)

من عمر سوباشى تنق من

TRADUCTION.

[Au dos : Titre relatif à l'achat de la parcelle de terre, titre de propriété appartenant à Israfil. . . . .]

Au nom de Dieu, clément, miséricordieux!

Ceci est ce qu'a acheté le nommé Isrâfil-Khanlu Soû . . . ben Hâroûn Ṭâḥ-Eugè, fils de . . . . . roûi Toqĕiq, du nommé Mohammed, surnommé Naḥâdji el-Ḥâdjib, fils d'el-Ḥasan el-Ḥadjdjâdj Qoutlough . . . . . Eugè, [savoir] la totalité de la parcelle de terrain sise dans la région cultivée du canton de Yârkenda, dans le quartier appelé en turc Altynqy-Sinmas, en face de la mosquée de . . . . . Abou-Bekr el-Ḥâdjib, comprise et entourée par quatre limites. La première limite est contiguë à Tawârlighi[1] et à [*lacune*]; la seconde est contiguë à un terrain appartenant à Yaḥya Inal el-Ḥâdjib ben ʿOthmân Qoutlough-Eugè; la troisième est contiguë au même terrain, ainsi qu'à un terrain appartenant au vendeur ci-dessus dé-

(1) *Tawârliq* désigne un endroit où il y a des moutons.

nommé; la quatrième est également contiguë au terrain du vendeur. L'acheteur susdésigné a acheté du vendeur également susdésigné la totalité du terrain délimité comme il est dit ci-dessus, avec la totalité de ses limites, de ses droits et de ses dépendances, ses fonds et accessoires, ses chemins et la voie de ses chemins, son irrigation par ses canaux avec leurs droits et tous les droits que le vendeur a sur ce terrain et ceux qui en font partie intégrante, peu ou beaucoup, que le vendeur possède, sur l'eau qui y entre et qui en sort, enfin tout ce qui est reconnu et attribué à ce terrain, pour la somme de quatre mille six cents dirhems, dont la moitié est de deux mille trois cents dirhems, en pièces monnayées, sans participation, toutes excellentes, utiles, ayant cours, en espèces de bon aloi, licites, effectives; ladite somme étant vide de conditions de nature à la vicier et d'arrière-pensées pouvant l'anéantir.

Le susdit vendeur déclare avoir reçu la totalité du prix indiqué ci-dessus et dont le montant est spécifié dans l'acte, complètement, entièrement, parfaitement, par payement effectué par ledit acheteur; il déclare également se dessaisir de sa propriété en vertu du payement et de la réception de l'argent; l'acheteur déclare recevoir la totalité de l'objet vendu dont le site et les limites ont été expliqués plus haut, libre et non occupé, par le moyen de la tradition effectuée du fait dudit vendeur.

Ils ont quitté tous deux la séance du contrat, après avoir constaté sa sincérité et sa transmission de propriété, d'une séparation corporelle et verbale, se déclarant satisfaits mutuellement, après que l'acte leur a été lu dans une langue qu'ils connaissent et comprennent. Ils ont reconnu tous deux que l'affaire était conforme aux explications données dans l'acte, sans augmentation ni diminution.

Le susdit vendeur garantit l'acheteur contre tout vice ignoré, en tout ou partie du terrain vendu, ou dans l'un des droits

y attachés, contre toute revendication de la part de qui que ce soit d'entre les hommes; le vendeur susdésigné étant tenu de livrer tout ce qui est exigé par le jugement et la loi religieuse.

Ce contrat a été fait, les parties contractantes étant toutes deux en bonne santé et saines d'esprit, autorisées à traiter leurs affaires, soit à leur avantage, soit à leur détriment, comme dans le cas de dol, sans être contraintes ni forcées, sans défaut provenant de maladie ou d'autre fait qui les empêcheraient de jouir de leur droit de possession.

Ledit acte a été rédigé en présence de témoins dignes de confiance et justes, pour servir de preuve en cas de besoin.

Fait le premier jour du mois de rebî' Ier de l'an cinq cent huit de l'hégire (5 août 1114). Dieu suffit comme témoin! [*Qor.*, XIII, 43 et *passim*.]

[*Signé :*] Moḥammed . . . . . Allah.

PREMIÈRE COLONNE.

Témoins :

Moi, ... Iygh Djaghbî . . . . . bâchi, je suis témoin.

Suléïmân Boghrà Sou-bachy, je suis témoin.

Bel-Qàsim ben el-Ḥâdjib-Oghly Moḥammed Dànichmendek-leri, je suis témoin.

[Une ligne en caractères ouïgours.]

Moi, Ḥuséïn Baqry, je suis témoin.

[Deux lignes en caractères ouïgours.]

Moi, Mas'oùd Ta'dil Sou-bachy [caractères ouïgours].

A témoigné de cela 'Omar Inal ben 'Ali el-Ḥàdjib et a écrit par son ordre.

Moi, Fidà Muslim, je suis témoin [caractères ouïgours].

[Une ligne en caractères ouïgours.]

Moi, 'Omar Sou-bachy, je suis témoin.

DEUXIÈME COLONNE.

Je témoigne de la sincérité (?) de l'acte, le serviteur [de Dieu], Moḥammed Nâçiḥ ed-Daula.

Djaghri[1] Çal-bachy Oghly Moḥammed Sekhâo, je suis témoin.

Moi, Ḥuséïn Ḥâdjib 'Alî Ḥâdjib Oghly, je suis témoin.

Moi, 'Othmân Beidjek, je suis témoin.

Moi, 'Ali-Ḥâdjib Oghly Moḥammed, le chancelier (*tamghâdji*), je suis témoin.

Moi, Nakhâdji Qâçib-Oghly 'Omar, je suis témoin.

[2] Djaghri est la transcription arabe de *tchaqrî*, nom d'une dignité, attesté dans le *Kudatku Bilik*, 117, 3; cf. Radlof, *Опытъ*, t. III, col. 1849.

LE
GHAZEL HEPTAGLOTTE
D'ABOU-ISḤAQ ḤALLÂDJ,

PAR

M. CL. HUART.

Djémâl-od-Dîn (ou Fakhr-od-Dîn) Aḥmed Abou-Isḥaq de Chîrâz, qui devait à sa profession de cardeur de coton le surnom de *Ḥallâdj*(1), et qui est plus connu sous le nom de *Boshaq-i atʿimè* « l'Abou-Isḥaq de la gastronomie », à raison de ses poésies persanes relatives à l'art culinaire, mourut dans sa ville natale en 827 (1424) ou 830 (1427). Son *divân* a été publié à Constantinople en 1303 (1886) par les soins de Mirzâ Ḥabîb Içfahânî(2). L'un des deux manuscrits qui ont servi de base à cette édition est actuellement dans ma collection. C'est un tout petit in-4° (0 m. 14 sur 0 m. 10) de 128 feuillets, 15 lignes à la page, copié par Chems-od-Dîn ʿAlî. Le texte est tracé en écriture très fine, assez roide, rappelant les procédés du *siyâqa* turc. Il renferme un certain nombre de poésies en dialecte de Chirâz qui n'ont pas trouvé place dans l'édition imprimée.

Le *ghazel* heptaglotte figure au folio 109 r°; il est annoncé simplement par ces mots : این غزل مشتملست بر هفت لغت « cette

(1) Cf. *Journ. asiat.*, 8e sér., t. VIII, 1886, p. 166 (article de M. H. Ferté); Daulet-Châh, éd. Browne, p. 367.

(2) Un volume petit in-4°, imprimerie d'Abou'ẓ-Ẓiyâ, 184 pages. Il porte le titre de *Sofra-i Kenz el-Ichtihâ*; c'est par erreur que M. Ethé, dans le *Grundriss der iranischen Philologie*, t. II, p. 304, fait de celui-ci un ouvrage différent.

poésie renferme sept langues ». Celle-ci se compose en effet de sept vers, écrits chacun dans une langue ou dialecte différents; les mots difficiles sont glosés en persan dans l'interligne. Le mètre est un *ramal* à huit pieds avec les variétés *makhboûn* et *machkoûl*[1] :

⏓ ◡ – ⏓ | ⏓ ◡ – – | ⏓ ◡ – ⏓ | ⏓ ◡ – –

أَنَا آكِلُ حَرِيصٌ بِكَ رازِقِى مُنَاجِى[2]
بِغِذَاكَ[3] سُدَّ جُوعِى بِطَعَامِكَ آحتياجى

1. Moi, pauvre mangeur avide, j'adresse mes prières ferventes à toi qui me nourris: par tes aliments, repais ma faim; répare mes besoins par ta nourriture.

C'est de l'arabe, qui n'offre aucune espèce de difficultés.

زِقَزان يكل هريسه قويَلى بُو اُكره قردش
نَدَيِم زِاتمك وِات كه سَن عاشقِ اِماچى

2. Mange la *hérîsè* dans la marmite elle-même, pour laisser filer ce vermicelle, ô mon frère! Que dirai-je du pain et de la viande, puisque tu aimes le couscoussou?

Nous avons affaire ici à des mots turcs insérés dans des phrases construites à la persane (prépos. ز, 2e pers. verbe subst. suffixée ى). Les gloses قزان = ديك, يكل = بخور, قويلى = رها كن, گوشت = اتمك, نَدَيِم = نان, قردش = چه گويم, اكره = برادر. رشته

[1] Cf. Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, 2e éd., 1873, p. 294 et 295.

[2] Ms. مُناج.

[3] Ms. بغداك.

= اِت, تو = سَن ne laissent pas de doute sur le sens du vers. اُگْرَه «vermicelle» est écrit généralement اوگرا (Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk-oriental*, p. 70, اوگرا آش traduit par «fil», malgré la présence du mot آش, qui aurait dû faire penser à l'autre sens du persan رشته : Suléïman-Éfendi, *Loghat-i djaghataï*, p. 36; Radlof, *Опытъ*, t. I, col. 1813). Il se trouve dans Richardson, *Persian-English dictionary*, avec les formes اُگْراه, اُگْرا *ugrāh* «macaroni, vermicelli»; comparer Vullers et Shakespear (اوغرا). — اماج (ainsi vocalisé) correspond à اوماج du vocabulaire de Mirzâ-Ḥabîb[1] expliqué de la façon suivante : «C'est un mot turc. On frotte la pâte jusqu'à ce qu'elle se forme en grains isolés, et on la fait cuire avec un peu de beurre. Le couscoussou des Arabes en est une variété sèche appréciée.» L'osmanli connaît les formes اوماج, اوغاج et اوغاق; «c'est, dit le dictionnaire d'Aḥmed Véfiq-pacha, le *terkhâné* «bouillie préparée avec du lait caillé *yoghourt*» quand il est frais» (cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*). Le turc oriental paraît n'avoir conservé que la forme اوماج (Pavet de Courteille, p. 80; Vámbéry, *Čaghataische Sprachstudien*, p. 227; Suléïmân-Efendi, p. 40; Radlof, *Опытъ*, t. I, col. 1167; aussi Richardson). — Sur l'emploi du gérondif en *-alî* (*-yalî*), voir G. Raquette, *Eastern Turki Grammar*, dans les *Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen*, XVI (1913), 2e partie, p. 166, et comparer Mîrzâ Mehdî khân, *The Mabâni 'l-lughat*, p. 62 (*Bibliotheca indica*, 1910). — Le vers doit être transcrit ainsi :

Zi-qazan yè-gil hèrîsè, qoyali bu ogra, qardaš;
Nè dèyim zi-ètmek o et, ki sen 'âšiq-i imâč-î.

La *hèrîsè* s'appelle en arabe *ḥalîm* (manque aux diction-

[1] *Diwân*, p. 174.

naires; cf. A.-L.-M. Nicolas, *Le Béyan persan*, t. III, p. 8) et en osmanli *kèchkèk* « soupe de gruau et de viande ».

گجـــری زگـیـــو[1] وهـــبـــره[2] دهی ورُتی وُپـــانی[3]
کـه کرم کـه هـاتِ آنم کـه نُـهـی[4] رُتی خـر آچـی

3. Le *gidjerî*[5] (se compose?) de beurre clarifié, de viande désossée, de lait caillé, de pain et d'eau. Que ferai-je, pour que j'avance la main et que tu dépenses de l'argent?

Ici, nous rencontrons des erreurs du copiste, qui a interverti les gloses. Le mot آب sous پانی « eau » indique que nous avons affaire à de l'hindoustani. En éliminant ce mot une fois identifié, nous constatons que la glose نان n'est pas placée sous رُتی, qui est incontestablement روٹی « pain », mais a été tracée sous دهی, qui correspond d'autant mieux à *dahî* « lait caillé » que ماست, son correspondant persan, figure dans les gloses, mais comme avant-dernier mot. برنج ماش « riz et vesce » doit correspondre à گجری (کچری *kachrī* « a kind of food made of rice, pulse, and butter », Richardson, Shakespear, Vullers; *kičrī* dans le *Borhân-i qâṭiʿ*, même définition, plat spécial à l'Inde[6]). — Le mot کیو qui vient ensuite correspond à روغن; c'est donc گهی *ghī* « beurre clarifié ». Il reste, dans les gloses, گوشت « viande », qui répond à هیره du manuscrit, qu'il faut

[1] Ms. دکیو.
[2] Ms. وهیره.
[3] Ms. وپانی.
[4] *Sic* ms.
[5] Lire ainsi pour le mètre.
[6] Confirmé par Boshaq lui-même, qui donne la recette de ce plat : bouchées de riz et de vesces préparées au beurre et fortement épicées (p. 170 du *Divân*; voir également l'ode de la page 171).

évidemment corriger en هبره, emprunté à l'arabe; il revient encore dans le second hémistiche, mais il est accolé à نان « pain »; l'un ou l'autre, ou les deux réunis, ne correspondent à aucun mot du texte. چه گويم « que dirai-je? » glose كِه كَرم qui ne peut guère être que le verbe *karnâ* « faire ». Enfin تو des gloses ne peut correspondre qu'à نُهى, qu'il faudrait lire تُهى *tuhī* « toi ». Il est fort probable que, par inadvertance, le copiste a répété purement et simplement les gloses du second hémistiche du second vers, sans s'apercevoir qu'elles ne s'appliquaient nullement au troisième.

تو نه بوستان بُورك بجوكُبنكى زقليه
كه كسش زباغ كاچى گل قيمه نشا چى

4. Toi, dans le verger de la pâtisserie, cherche un *kupengi* dans le ragoût, car à personne il ne convient de cueillir, dans le jardin de la bouillie de farine, la rose du hachis.

Aucune glose n'accompagne ce texte; c'est dire qu'il était encore compris du copiste.

La présence de la préposition نه « dans » (aussi انه) indique que nous avons affaire ici au dialecte chirâzî. L'existence de cette préposition est attestée nombre de fois : نه كمان « dans l'arc »[1]; نه خوان كرم « sur la table de la générosité »[2]; نه سر سفرهٔ تركان « au bout de la nappe des Turcs » (*Dīwân*, éd. imprimée, p. 20, l. 18 et 19); M. Oskar Mann (*Die Tâjîk Mundarten der Provinz Fârs*), qui ne cite ce mot ni dans son vocabulaire, ni dans le cours de sa grammaire, le connaît pourtant,

[1] Cl. Huart, *Le dialecte de Chirâz dans Sa'di* (*Actes du XIe Congrès des Orientalistes*, Paris, 1897, t. III, p. 85, l. 2).

[2] Mon manuscrit a بَز au lieu de نه.

puisque, à la page 11, nous trouvons un vers de Chems-i Nâçir où انه غم est traduit par *in Kummer*. نشا چی doit être comparé à نشا دی «il ne conviendrait pas de voir», dans un vers en même dialecte du *Dîwân* de Ḥâfiz (éd. Rosenzweig-Schwannau, t. III, p. 226); نشا گفت «il ne convient pas de dire» (*Dîwân* de Bosḥaq, ms. cité, fol. 110 r°); c'est [نشايد] [چيد].

بِبَجِيم بَهْرَت اهرُو در تنی بلاو كيلى

تَ بغقر اگر بساچ وَبه اين وآن نواچی

5. J'apporterai pour toi aujourd'hui dans la marmite des croquettes de riz, si tu t'accommodes de la pauvreté et si tu ne le dis à personne.

Gloses : ببجيم = نبرم (lire ببرم); بهرت = برای تو; اهرُو = امروز; تنی = ديك; بلاو = برنج; كيلى = كوفته; ت = تو; بساچ = بسازی; نواچی = نگوبی. Le pronom personnel تَ «toi», la sifflante sonore *z* remplacée par la chuintante sonore *j* à l'aoriste du verbe ساختن, la présence de l'aoriste du verbe واتن «dire» nous montrent que nous rencontrons ici un dialecte analogue à celui des quatrains de Bâbâ Tâhir ʿUryân, c'est-à-dire au patois de Hamadân, que j'ai appelé jadis pehlvi-musulman et que M. W. Geiger a classé parmi les dialectes du groupe central[1]; plus récemment, M. Oskar Mann, utilisant les remarques que j'avais faites jadis[2] sur les racines *kar* «faire» et *vač* «dire», a classé les dialectes qui en usent parmi ceux du Nord, et placé au Sud ceux qui se servent des racines *kun* et *gub*; car il les divise tous en deux classes seulement[3].

[1] *Grundriss*, t. I, 2, p. 381 et suiv.

[2] *Journ. asiat.*, 8e sér., t. XIV, p. 243.

[3] *Die Tâjîk-Mundarten der Provinz Fârs*, introd., p. xxiii et suiv.

بَـه عَوَای نانُ ودُنبِی وُچِّـی دَرَم بـه لُـنـبـان

عِـوَضِ کـلـرت اُورا وزُون کـرمِ بـکـاچـی

6. Pour l'amour du pain et de la queue grasse de mouton, je déchirerais du halwâ blanc à *Lombân* [1]; en guise de petit-lait desséché, je mettrais dans la bouillie du miel et du beurre.

Gloses : عوای = هوا ; دُنبِی = دنبه ; وچّی (graphie défectueuse pour وچّی ?) = قُبَیْتَه «ḥalwâ blanc» [2] ; کلرت [3] = کشك ; اورا [4] = عسل ; زُون = روغن ; کرم = کنم [5]. La première glose nous indique le remplacement, dans un mot d'origine arabe emprunté par le persan, de l'aspiration initiale *h* par la gutturale arabe ʿ; c'est une particularité du kurde, dialecte zengânè. On trouvera, dans le *Dictionnaire kurde-arabe* de Yoûsouf Ḍiyâ-ed-Dîn-pacha el-Khâlidî [6], de nombreux exemples de *a* initial transcrit par ʿ, mais non de *h*. Voir les remarques d'Albert Socin, *Die Sprache der Kurden*, dans le *Grundriss der iranischen Philologie*, t. I, 2e partie, p. 256. De même dans le journal *Kurdistân*, qui a été publié à Genève en 1316 (1899).

Sur l'équivalence de *h* remplaçant le ʿaïn (phénomène inverse de celui que nous signalons), voir Fr. Justi, *Kurdische Grammatik*, p. 44, § e.

(1) Bourg près d'Ispahan.

(2) *Diwân*, p. 180.

(3) Comparer, dans le dictionnaire kurde de Jaba, کالفری *kale-firi* «petit-lait», qui est clairement «lait caillé *vieux* کال».

(4) Comparer آوار *âwâr*, «ḥalwâ fabriqué avec de la mélasse et de la farine, très épais, séché dans des vases, coupé en feuilles de la grandeur de la main ou plus petites, et conservé pour l'hiver; un de leurs mets excellents» (Yoûsouf el-Khâlidî, *Dictionnaire kurde-arabe*, s. h. v.).

(5) L'équivalence n'est pas exacte, car *kirim* est attesté chez Lerch avec le sens de l'imparfait (Jaba, *Dictionnaire*, p. 332).

(6) *Hâdha kitâb el-hadiyyat el-hamîdiyya*, Constantinople, 1310, p. 169 à 175.

چو کلیچه باش بسحق و[چو] حلوا چرب وشیرین
بچهٔ [1] خام همچو یخنی ونپخته چون کماچی

7. Sois comme le macaron, ô Boshaq, et comme le *halwâ*, gras et doux; car tu es un garçon cru comme le ragoût et non cuit comme la rôtie.

Le septième et dernier vers est, comme on le voit, en persan.

Saʿdî avait déjà donné l'exemple de compositions hybrides du même genre dans une poésie où il emploie successivement des mots appartenant au turc oriental, à un prétendu mongol qui n'est en réalité que du turc, à l'arabe, au kurde, à l'*îdjî* (dialecte de la ville d'Idj dans le Fârs), au *kâzéroûnî* (dialecte de Kâzéroûn), au *roûmî* (turc d'Asie Mineure), au loure, au *kâchî* (dialecte de Kâchân), au kirmânî, à l'içfahânî, au qazwînî, au khorasânî, à l'hindî, au chirâzî et au zengî [2]. Il était allé quatre fois dans l'Inde, avait visité Somnâth et Dehli; il est d'ailleurs l'auteur des premières poésies hindoustanies connues [3]. Notre gastronome n'était pas aussi riche en connaissances linguistiques; mais le choix qu'il a fait de sept langues plus ou moins connues autour de lui, ainsi que l'ordre dans lequel il les a rangées, n'est pas indifférent. La place d'honneur est réservée à l'arabe, langue de la religion musulmane, du Qorân et des *hadîth;* c'est tout naturel. Mais ensuite vient le turc et, dans la place qu'il lui a attribuée, il faut voir un délicat hommage au prince qui régnait alors dans le Fârs et

(1) Ms. بجه.

(2) Saʿdî, *Kolliyât*, éd. de Calcutta, 1795, vol. II, fol. 463 v°. Cf. Bacher, *Saʿdi-Studien*, *Z.D.M.G.*, t. XXX, p. 89.

(3) Garcin de Tassy, *Saadi, auteur des premières poésies hindoustanies*, 1843, p. 26 du tirage à part.

de qui il était le commensal assidu, Iskender, fils d'ʿOmar-Chéïkh et petit-fils de Tìmoùr, qui, à la mort de son grand-père, avait réussi à se faire attribuer la souveraineté du Fârs et de l'ʿIrâq-ʿadjémì depuis l'année 813 (1410)[1]. Battu et fait prisonnier par son oncle Châh-Rokh l'année suivante, il fut aveuglé en 817 (1414) sur les instances de Gauher-châd-Khânoum. La langue parlée à la cour des Timourides était le turc oriental, que Bâbour porta jusque dans l'Inde: d'où la flatterie de Bosḥaq en l'introduisant, dans ses vers, immédiatement après l'arabe. L'hindoustani devait être connu dans les ports du golfe Persique, en rapports constants de navigation et de commerce avec l'Inde, et Chirâz n'est pas fort éloigné de la mer, débouché naturel de la province du Fârs. Le chirâzì, les dialectes du centre parlés dans l'ʿIrâq-ʿadjémì et le kurde font sans doute allusion aux conquêtes du protecteur du poète et aux pays occupés par ses armées. Quant au persan, langue commune dans laquelle revivait la nationalité de l'Irân, Bosḥaq lui laisse le soin de terminer ce court poème : l'arrière-garde est encore un poste d'honneur dans le combat.

(1) Daulet-Châh, p. 370. Il avait enlevé la première à son frère aîné Pìr-Moḥammed, assassiné sur la route du Kirmân, et la seconde à son autre frère Mirzâ Rostem. Cf. Mirkhond, *Rauzet oṣ-Ṣafâ*, t. VI, p. 172; Khondémir, *Ḥabîb-os-Siyar*, t. III, 3e part., p. 104. Sur la fin de son règne, Mìrkhond, p. 186; Khondémir, p. 113; W. Barthold, *Zapiski Vost. Otd.*, XVII, p. 106, cité par L. Zimine, *Revue du Monde musulman*, t. XXVIII, 1914, p. 246, n. 1.

LA MARINE CHINOISE

ET

SA NOUVELLE NOMENCLATURE,

PAR

M. A. VISSIÈRE.

La marine chinoise n'était, jusqu'à une époque récente, qu'une partie de l'armée de terre, partie composée des 水師 *chouei chē,* ou «troupes d'eau», chargées de la défense et de la police sur les fleuves et rivières, sur les lacs et sur le littoral maritime. Son organisation était celle des contingents de race chinoise désignés sous le nom de Camps du drapeau vert, ou simplement de Camps verts, dont on trouvera les subdivisions et les cadres d'officiers dans les tableaux que j'ai publiés aux pages 66 à 69 du *Journal asiatique* de janvier-février 1914. Il y avait donc des divisions, des brigades, des régiments, des bataillons, etc., de marine; on parlait également, en chinois, de généraux, de division ou de brigade, de colonels, de capitaines, etc., de marine, dont les titres devaient être traduits en français par ceux qui nous sont familiers d'amiral, de capitaine de vaisseau ou de frégate, de lieutenant de vaisseau et autres. L'assimilation n'a d'ailleurs, à ma connaissance, jamais été nettement établie entre les grades des officiers dans les marines chinoise et française, quoiqu'une équivalence assez rigoureuse ait été généralement adoptée entre les termes propres aux armées des deux pays. On admettait que la désignation de 水師提督 *chouei chē t'i toū,* qui pour les Chinois n'appartenait qu'à un seul grade, correspondait à celle d'amiral et, en même temps, à celle de vice-amiral (seule exacte) et aussi de contre-amiral.

Lorsqu'il s'agit de distinguer entre elles ces trois catégories d'amiraux, on imagina de créer les titres chinois suivants :

Amiral de première classe. 頭等水師提督 *t'eoû tèng choùei chē t'î toū :* amiral;

amiral de deuxième classe, 二等水師提督 *eúl tèng choùei chē t'î toū :* vice-amiral;

et amiral de troisième classe, 三等水師提督 *sān tèng choùei chē t'î toū :* contre-amiral.

Le livre de W. F. Mayers, complété par G. M. B. Playfair et intitulé *The Chinese Government,* nous montre (p. 150, section IV, *Chinese renderings of European titles*) que la même innovation en matière de désignation chinoise des amiraux avait été adoptée par les Anglais.

Quant aux grades inférieurs à celui d'amiral, un examen des traductions données en chinois, dans des documents officiels, à nos appellations françaises nous amènerait à constater que rien de précis ne s'établit dans l'usage en ce qui les concernait. Un même grade se trouva rendu par des termes différents, dont l'un ou l'autre présentait l'inconvénient de fausser l'équivalence hiérarchique reconnue, chez nous, entre les officiers de la marine et ceux de l'armée de terre. Le recueil que l'on pourrait faire de ces équivalences franco-chinoises, accolées aux noms de certains de nos officiers de marine, en les relevant dans les textes documentaires du passé n'offrirait donc qu'un intérêt individuel. C'est en dehors de ces précédents que peut s'établir, de façon plus sûre et par l'application des règles de correspondance hiérarchique entre armée et marine françaises, l'équivalence des grades navals français et chinois, avant la réforme, édictée en 1905, de l'armée chinoise, réforme qui a entraîné le changement de la nomenclature militaire, en y comprenant celle des « troupes d'eau » de la Chine. On trouvera cette équivalence sur le tableau donné ci-après.

Avant de passer de l'ancien état des choses navales en Chine à leur état actuel, quelques détails me semblent nécessaires pour montrer comment la marine chinoise formait, jusqu'aux premières années de ce siècle, partie intégrante de l'armée. Un seul ministère de la guerre, 兵部 *Pīng poú*, existait à Pékin pour les forces de terre et de mer, et celles-ci étaient placées, dans les provinces, sous un commandement souvent unique, même pour des unités peu considérables. C'est ainsi que, dans la province de Canton, sur la côte sud de l'île de Hài-nân, le régiment de Yâi-tchēou, désigné dans l'annuaire officiel chinois jusqu'à la fin de l'Empire (hiver 1911) comme régiment naval, 崖州水師協 *Yâi-tchēou choùei chē hiè*, commandé par un colonel (副將 *foú tsiáng*), comprenait un bataillon du centre (中營 *tchōng yîng*) de l'armée de terre, à deux compagnies de deux et trois sections respectivement, et un bataillon de droite (右營 *yeóu yîng*) de troupes navales, commandé en sous-ordre par un capitaine de seconde classe, un lieutenant de marine et un sous-lieutenant.

Ce régiment dépendait de la brigade de Lêi-K'iông (雷瓊鎮 *Lêi K'iông tchén*, c'est-à-dire chargée de la défense dans les deux anciens départements de Lèi-tchēou-foù et de K'iông-tchēou-foù). A la tête de cette brigade était placé un général de brigade (總兵 *tsòng pīng*), commandant aux forces navales et terrestres des deux départements précités : il avait donc aussi le rang et les fonctions de contre-amiral.

D'ailleurs, la province de Canton comprenait :

1° Une division de troupes de terre, ou 陸路提標 *loú lóu tî piāo*, commandée par un officier portant le titre suivant : 提督廣東全省陸路軍務節制各鎮 *T'î tōu Kouàng-tōng ts'iuân chèng loú loú kiūn wóu tsiè tché kó tchén*, « général de division dirigeant les affaires des troupes de terre de toute la province de Kouang-tong et chargé du contrôle supérieur de toutes les brigades » ;

2° Une division de troupes navales, ou 水師提標 *chouèi chē t'î piāo*, commandée par un officier résidant à Bocca-Tigris (ou le Bogue, 虎門 *Hoù-mên*, à l'embouchure du fleuve de Canton) et portant le titre similaire de : 提督廣東全省水師軍務節制各鎮 *T'î toū Kouàng-tōng ts'iuân chèng chouèi chē kiūn wóu tsiê tché kó tchén*, «vice-amiral dirigeant les affaires militaires des troupes d'eau de toute la province du Kouàng-tōng et chargé du contrôle supérieur de toutes les brigades (navales)».

Dans le voisinage immédiat du Tonkin, à l'extrémité occidentale de la province de Canton, les forces de défense permanente constituaient la brigade de Pak-hoi (北海鎮 *Pèi-hài tchén*), commandée par un *tsòng pīng*, ou général de brigade et contre-amiral, ayant sa résidence officielle à 陽江縣, Yâng-kiang-hién, et commandant aux «troupes d'eau et de terre de Pak-hoi et autres lieux» (鎮守廣東北海等處地方水陸總兵官 *Tchén chèou Kouàng-tōng Pèi-hài tèng tch'oú tí fāng chouèi loú tsòng pīng kouān*). Cette brigade, qui pourrait être qualifiée de «mixte», mi-marine et mi-terrestre, était composée des éléments suivants : un bataillon de gauche (左營 *tsò yìng*), un bataillon de droite (右營 *yeóu yìng*), un bataillon de Chê-tch'êng (石城營 *Chê-tch'êng yìng*), un bataillon de K'ın-tcheou (欽州營 *K'īn-tchēou yìng*), un bataillon du cap Pak-long (白龍營 *Pâi-lông yìng*), un bataillon de Tōng-hîng (東興營 *Tōng-hîng yìng*), deux bataillons de Lêi-tchēou (雷州左右營 *Lêi-tchēou tsò yeóu yìng*), un bataillon de Lîng-chān (靈山營 *Lîng-chān yìng*), un bataillon de Siû-wên (徐聞營 *Siû-wên yìng*) et un régiment de marine de Lông-mên (龍門水師協 (*Lông-mên chouèi chē hiê*), formé de deux bataillons.

On voit par ces exemples à quel degré les forces navales chinoises se trouvaient incorporées à l'armée de terre. Avec leur matériel de jonques armées en guerre, elles en faisaient partie

comme notre artillerie et notre génie et leur matériel font partie de nos troupes de terre. La cause en était, sans doute, aux faibles dimensions des navires, ne pouvant porter qu'un très petit nombre de combattants et considérés comme un élément de l'armement des troupes, à l'égal des canons de l'artillerie ou des chevaux des cavaliers. Le haut commandement pouvait, tout en restant sur le continent, détacher, en des expéditions fort peu lointaines, ces petites unités faisant surtout œuvre de police et qui se différenciaient aussi faiblement que possible des éléments terrestres. Aussi, un chef de troupes était-il parfois, sans grande incohérence, nommé au commandement de ces troupes mixtes qualifiées de navales. C'est ainsi que le chef célèbre des bandes chinoises de Pavillons noirs qui avait fait campagne dans l'ouest du Tonkin, loin de la mer, 劉義 Lieôu Yí (ou Liêou Yòng-foû 劉永福), se vit investir, à son retour en Chine, en 1885, du commandement de la brigade navale de l'île de Namoa, c'est-à-dire des « troupes d'eau » des départements de Tchāng-tchēou-foù, au Foû-kién, et de Tch'âo-tchēou-foù, au Kouàng-tōng (鎮守閩粤漳潮南澳等處地方水師總兵官 *Tchén cheòu Mìn Yué Tchāng Tch'âo Nân-ngáo tèng tch'oú tí fāng choùei chē tsòng pīng kouān*). Ce titre, traduit non sans raison par celui d'amiral, causa quelque surprise, porté par notre vieil adversaire de la haute région, terrien avéré; mais cette surprise ne pouvait être éprouvée que par des étrangers, perdant de vue la conception que les Chinois de cette époque avaient encore du rôle subsidiaire de leurs troupes navales.

Une « armée navale » chinoise se constituait cependant, indépendamment des flottilles provinciales de jonques de guerre, par l'achat à l'étranger de bâtiments à vapeur de guerre ou par la construction d'autres navires semblables sur les chantiers chinois, en particulier à l'arsenal de Foû-tcheou (船政局

Tch'ouân tchéng kiù), sous l'habile direction technique de notre compatriote Prosper Giquel. La flotte chinoise à vapeur forma les divisions navales du Nord (北洋 *Pèi yàng*) et du Sud (南洋 *Nân yâng*) et celle de Canton.

Le gouvernement central créa un Conseil de l'amirauté, 總理海軍事務衙門 *Tsòng lì hài kiūn ché wóu yâ mên*, ou 海軍衙門 *Hài kiūn yâ mên*, qui eut pour directeur 奕譞 Yí-houan, prince Tch'oûen 醇親王, père de l'empereur Kouang-siu. Le prince reçut de l'impératrice douairière Ts'eû-hī l'ordre de constituer une armée navale de la Chine (*hài kiūn*) et limita d'abord sa tâche à la flotte des ports du Nord, dont il fit approuver les règlements par la souveraine le 3 octobre 1888. Cette flotte devait être composée de vingt-cinq bâtiments modernes, tant cuirassés et croiseurs, dont quatre étaient en construction en Angleterre et en Allemagne, que canonnières alphabétiques (dites, en chinois, « navires moustiques » 蚊船 *wên tch'ouân*) et torpilleurs. Les *Règlements de l'armée de mer des ports du Nord* (北洋海軍章程) furent publiés, la même année, à Tientsin, par l'établissement d'impression lithographique de cette ville, en deux fascicules de format grand in-8° [1]. La résidence de l'amiral (提督 *t'î toū*) était fixée à terre, dans le port de Wei-hai-wei, tandis que les deux contre-amiraux, dits de l'aile gauche (左翼總兵 *tsò yí tsòng pīng*) et de l'aile droite (右翼總兵 *yeóu yí tsòng pīng*), étaient chargés du commandement des navires cuirassés 鎮遠 *Tchén-yuàn* et 定遠 *Tíng-yuàn*.

Le nom d'« armée de mer », d'armée navale, était désormais

[1] C'est en vertu de ces règlements de la marine des ports du Nord (golfe du Tchê-lí) que fut changée la forme du pavillon chinois, qui devint rectangulaire, après avoir été celle d'un triangle rectangle, jaune, timbré au milieu d'un « dragon volant » bleu. Cette forme primitive avait été fixée par le Tsòng lí yâ mên, Conseil impérial des affaires étrangères, en 1866, et donnée aux pavillons des navires alors nolisés pour la poursuite des pirates; mais la sanction impériale n'avait jamais été sollicitée pour elle.

consacré, prenant graduellement plus d'importance auprès de la désignation traditionnelle des «troupes d'eau», qui resta aux flottilles de jonques (*choùei chē*). Ce terme de *hài kiūn* était, d'ailleurs, en usage au Japon, qui a fourni à la Chine des éléments nombreux de sa nomenclature militaire. Le ministre 許景澄 Hiù Kìng-tch'ên l'avait déjà appliqué aux marines étrangères dans son recueil composé, en 1885, sous le nom de 外國師船圖表 *Wái koùo chē tch'ouân t'oû piào*, Tableaux et plans des navires de guerre étrangers. Une postface ajoutée, deux ans plus tard, à cet ouvrage par le directeur de la mission chinoise d'études à Paris, 周懋琦 Tchēou Meóu-k'î, fixe à cette date de 1885 l'origine de l'armée de mer de la Chine.

Lorsque, après 1900, et la création, à la demande des puissances étrangères, d'un *ministère* des affaires étrangères à Pékin (外務部 *Wái woú poú*), le gouvernement impérial mantchou n'hésita plus à modifier l'institution millénaire des Six ministères, il songea (1905) à introduire parmi les nouveaux rouages métropolitains un ministère de la marine et celui-ci prit le nom de *Hài kiūn poú*, 海軍部, «ministère de l'armée de mer». Toutefois, il demeura longtemps annexé au ministère de la guerre (*Loú kiūn poú*) en raison du peu d'importance que la victoire japonaise du Yā-lóu avait laissé à la flotte chinoise. Ce ne fut que peu de mois avant l'abdication de l'empire mantchou, lors de la formation du Cabinet responsable du 16 novembre 1911, que l'on vit l'amiral 薩鎮冰 Sā Tchén-pîng en faire partie comme ministre de la marine, 海軍大臣 *hài kiūn tá tch'ên*, et son département constitué de façon indépendante.

Le gouvernement de la République a maintenu le nouveau ministère, dont il a défini l'organisation dans un règlement spécial, promulgué le 2 septembre 1912. Cet organisme a compris depuis : un cabinet du ministre, 總務廳 *tsòng woú*

t'îng, et les cinq directions des décisions militaires 軍衡司 *kiūn hêng ssēu*, des affaires militaires 軍務司 *kiūn woú ssēu*, de l'armement 軍械司 *kiūn hiái ssēu*, des fournitures militaires (habillement, vivres, charbon) 軍需司 *kiūn siū ssēu*, et des écoles navales 軍學司 *kiūn hiûe ssēu*.

Au moment où les cadres de la marine nouvelle avaient été établis, sous l'impulsion du prince Tch'ouên et du vice-roi Lì Hông-tchāng, le terme de *hài kiūn* avait été substitué à celui de *chouèi chē*, mais l'échelle des grades demeura d'abord identique dans l'armée, sur les jonques et sur les bâtiments à vapeur de guerre. On eut donc des 海軍提督 *hài kiūn t'î toū*, généraux de division de l'armée de mer, ou vice-amiraux [1], des 海軍副將 *hài kiūn fóu tsiáng*, colonels de l'armée de mer, ou capitaines de vaisseau, etc. J'ai montré, dans mon mémoire précité, comment une nouvelle nomenclature militaire avait été adoptée en 1905 et demeura en vigueur jusqu'à l'instauration de la République chinoise, et aussi quelles désignations y furent substituées en 1912. Ce sont ces dernières appellations qui sont en usage aujourd'hui. Elles sont communes à l'armée et à la marine; ce qui présente un réel avantage. La correspondance de grade apparaît *ipso facto* en chinois (comme en japonais) par l'identité des titres, au lieu du disparate qui existe chez nous entre les deux échelles et d'où résulte que nous appelons capitaine de vaisseau un colonel de la marine.

Dans le tableau qui suit j'ai, sous forme synoptique, comme je l'avais fait antérieurement pour les nomenclatures successives de l'armée de terre chinoise, mis en évidence ces équivalences. J'y ai joint les grades de la marine japonaise, qu'a bien voulu me communiquer mon collègue, M. Joseph Dautremer,

[1] Les règlements de Tientsin leur donnaient le rang des «amiraux de première classe» des marines étrangères.

afin d'en montrer l'affinité avec ceux de la marine de la Chine républicaine. Je dois à M. le lieutenant de vaisseau Jean Lartigue, naguère chargé d'une mission géographique et archéologique dans la Chine occidentale, la confirmation des équivalences franco-chinoises; ce sont ces équivalences qui, sur les indications de M. Lartigue, sont appliquées à bord des navires de guerre français, lorsque des honneurs doivent être rendus à des officiers chinois.

J'ai rappelé, dans la dernière colonne du tableau, les titres d'officiers aujourd'hui en usage dans l'armée de terre chinoise : on en constatera l'identité avec ceux des officiers de la marine nouvelle.

TABLEAU COMPARATIF DES

MARINE FRANÇAISE.	ANCIENNES TROUPES NAVALES CHINOISES.	MARINE de la RÉPUBLIQUE CHINOISE.
Amiral		海軍上將 *hài kiūn chá tsiáng.*
Vice-amiral	水師提督 *choùei chē t'î toū.*	海軍中將 *hài kiūn tchō tsiáng.*
Contre-amiral	水師總兵 *choùei chē tsòng pīng.*	海軍少將 *hài kiūn cl tsiáng.*
Capitaine de vaisseau	水師副將 *choùei chē foú tsiáng.*	海軍上校 *hài kiūn chá hiáo.*
Capitaine de frégate	水師參將 *choùei chē ts'ān tsiáng.*	海軍中校 *hài kiūn tchō hiáo.*
(Capitaine de corvette)	水師遊擊 *choùei chē yeôu kī.*	海軍少校 *hài kiūn cl hiáo.*
Lieutenant de vaisseau	水師都司 *choùei chē toū ssēu.* 水師守備 *choùei chē cheòu péi.*	海軍上尉 *hài kiūn ch wéi.*
Enseigne	水師千總 *choùei chē ts'iēn tsòng.*	海軍中尉 *hài kiūn tchō wéi.*
Aspirant	水師把總 *choùei chē pà tsòng.*	海軍少尉 *hài kiūn c wéi.*

RADES DE LA MARINE CHINOISE.

MARINE JAPONAISE.	ARMÉE DE LA RÉPUBLIQUE CHINOISE.
海軍大將 *kai gun tai shō.*	陸軍上將 *loú kiūn cháng tsiáng*, général d'armée.
海軍中將 *kai gun chū shō.*	陸軍中將 *loú kiūn tchōng tsiáng*, général de division.
海軍少將 *kai gun shō shō.*	陸軍少將 *loú kiun cháo tsiáng*, général de brigade.
海軍大佐 *kai gun tai sa.*	陸軍上校 *loú kiūn cháng hiáo*, colonel.
海軍中佐 *kai gun chū sa.*	陸軍中校 *loú kiūn tchong hiáo*, lieutenant-colonel.
海軍少佐 *kai gun shō sa.*	陸軍少校 *loú kiūn cháo hiáo*, commandant.
海軍大尉 *kai gun tai i.*	陸軍上尉 *loú kiun cháng wéi*, capitaine.
海軍中尉 *kai gun chū i.*	陸軍中尉 *loú kiūn tchōng wéi*, lieutenant.
海軍少尉 *kai gun shō i.*	陸軍少尉 *loú kiūn cháo wéi*, sous-lieutenant.

ORTHOGRAPHE OFFICIELLE CHINOISE

DES

NOMS DE CAPITALES ÉTRANGÈRES,

PAR

M. A. VISSIÈRE.

Les événements de la guerre européenne ont mis, plus que jamais peut-être, en relief les inconvénients qui résultent, en Chine, du manque d'une équivalence généralement admise des noms géographiques des pays d'Occident en caractères chinois et en lettres latines. Les nouvelles données par la presse d'Extrême-Orient au sujet des opérations militaires remplissent les colonnes des journaux indigènes, souvent pour une moitié, mais les noms propres de lieux ou de personnes qui y figurent demeurent en grande partie méconnaissables. Les reconstituer serait le plus souvent impossible, à moins de se reporter aux télégrammes primitifs des agences européennes ou américaines d'information dont ces nouvelles offrent la traduction. En des temps moins troublés, les mêmes faits se produisaient fréquemment, motivant de la part du lecteur de documents ou de relations d'ordre géographique, historique ou politique, le

vœu que le Gouvernement chinois ou l'Université de Pékin, ou peut-être l'Académie des Hán-lìn, prît l'initiative de publier un répertoire officiel de noms propres étrangers accompagnés de l'orthographe chinoise qui serait, après étude, reconnue la mieux appropriée et qui devrait désormais faire autorité.

Une semblable table d'équivalence n'eût pas été nouvelle en Chine. C'est ainsi que les appellations non chinoises de personnes ou de lieux ont été fixées en écriture chinoise par ordre de l'empereur K'iên-lông, au XVIIIe siècle, et qu'il ne fut plus permis d'exprimer ces noms par d'autres caractères, sans se rendre coupable de fautes d'orthographe, soit aux examens publics, soit en rédigeant des pièces administratives, même s'ils avaient, sous une autre forme, une longue existence et se trouvaient déjà, en quelque sorte, consacrés par l'usage. On dut écrire Kachgar à l'aide des caractères 喀什噶爾 *K'à-chê-kā-eùl*, au lieu des formes antérieures 哈失哈爾 *Hā-chē-hā-eùl* et 哈什哈力 *Hā-chê-hā-lí*; Timour ou Temour devint 特穆爾 *T'ó-moú-eùl*, au lieu de 帖木兒 *T'iē-móu-eûl*, de 鐵木耳 *T'iè-móu-eùl* ou de 鐵睦爾 *T'iè-moú-eùl*, etc. Je ne songerai pas à défendre, dans ses résultats, la réforme qui fut alors prescrite par l'autorité impériale et qui fut rigoureusement appliquée depuis. On sait que les grandes collections historiques, telles que le 元史 *Yuàn chè*, histoire officielle de la dynastie mongole, furent complètement remaniées, afin d'y substituer les formes orthographiques nouvelles à celles qui figuraient dans le texte original. La pensée du souverain avait été de corriger des fautes qu'il avait reconnues ou cru reconnaître dans les transcriptions chinoises d'appellations étrangères. Malheureusement, la réforme ne fut pas confiée à une commission d'hommes vraiment compétents, capables de faire une enquête précise et sûre relativement à chaque terme en particulier. Un nom turc, arabe ou persan fut pris pour du mongol, à la faveur de quelque similitude phonétique et ra-

mené par suite à une vêture et même à une signification qui lui étaient foncièrement étrangères, et ainsi de suite. D'aussi grossières bévues sont légion et non seulement font perdre de vue le caractère d'utilité que la mesure édictée par K'ièn-lòng avait fait envisager, mais elles ont bouleversé les documents anciens et augmenté, de façon vaine ou défectueuse, le nombre des équivalences chinoises de termes étrangers. Cependant, un résultat d'un prix incontestable était acquis par l'adoption d'une orthographe officielle (quelle que fût la valeur des transcriptions ainsi fixées *ne varientur*), qui ne permettait plus à chacun d'écrire à sa guise une désignation étrangère connue.

J'ignore si le gouvernement de la République de Chine maintiendra les équivalences graphiques de noms propres consacrées par l'Empire mantchou depuis le XVIII[e] siècle. Mais nous venons de le voir tout récemment entrer dans la même voie relativement à un très petit nombre, il est vrai, de noms géographiques de l'Occident. Il y a tout lieu de l'en féliciter et je souhaite vivement que ce premier pas vers la publication d'une vaste table d'équivalence de noms propres en caractères latins et chinois (disons française et chinoise) l'encourage à persévérer dans la même direction. Puisse le vœu que j'ai souvent exprimé à cet égard à plusieurs des personnages qui sont aujourd'hui, auprès du président Yuàn, en mesure de faire nommer une commission compétente et mener à bien le travail dont il s'agit, dissiper les ténèbres et pourvoir Chinois et Occidentaux d'un guide nécessaire, être bientôt exaucé! Un besoin évident pour tous, auteurs ou lecteurs, y aura poussé, comme le montre sans conteste l'examen des documents publiés par la presse chinoise, dans la confusion inextricable de leurs transcriptions individuelles, que nous ne saurions, d'ailleurs, taxer équitablement de fantaisistes.

J'emprunte la bonne nouvelle à un journal de Canton,

IMPRIMERIE NATIONALE.

le 羊城新報 *Yâng-tch'êng sīn páo* (1), du 1er octobre dernier :

« FIXATION PRÉCISE, PAR LE MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, DE LA TRADUCTION D'UNE LISTE DE NOMS DE CAPITALES DES PAYS ÉTRANGERS.

« Les bureaux officiels du gouverneur civil de la province (巡按使 *siûn ngán ché*) ont reçu, ces jours derniers, du Ministère des relations extérieures (外交部 *Wái kiāo póu*), une lettre dans laquelle il est dit :

« L'uniformité de transcription des sons représentant les « noms des capitales célèbres et des grandes villes des pays « étrangers n'a, jusqu'ici, pas existé. Le désaccord et l'erreur « se produisent à tout moment, à cet égard, parmi les docu- « ments officiels, les télégrammes, les cartes ou les livres. Par- « fois, cependant, les noms originaux y sont insérés; mais il « n'est pas possible à tous les lecteurs de connaître l'écriture « des différentes contrées, ce qui cause de grandes difficultés. « Notre ministère vient, en conséquence, de faire une étude de « ceux de ces noms qui sont depuis le plus longtemps en usage

(1) Canton est la « Ville des moutons » en vertu d'une légende relative à son origine : à l'époque de la dynastie Tchēou, il y eut, au territoire de la Mer du Sud, *Nân-hài*, cinq génies ou immortels qui apparurent ensemble, vêtus d'habits de cinq couleurs et montés sur des moutons également de cinq couleurs; chacun des visiteurs laissa aux habitants du pays une tige de céréales d'où sortaient six épis, en exprimant le vœu suivant : « Nous souhaitons que cette cité n'ait jamais sécheresse ni disette. » Sur ces mots, ils s'élevèrent dans le vide et disparurent, mais les moutons se transformèrent en l'enceinte de pierre d'une ville. D'où le nom de *Yâng-tch'êng* donné à Canton, qui porte aussi pour la même raison ceux de 仙城 *Siēn-tch'êng*, « Ville des immortels », et de 穗城 *Souéi-tch'êng*, « Ville des épis ». Sur une colline, fut élevé le temple taoïque 五仙觀 *Woù siēn kouán*, « des Cinq immortels », où un culte leur fut rendu (Cf. 羊城古鈔 *Yâng-tch'êng koù tch'áo*, liv. 7, p. 2).

« et qui sont de sûrs équivalents des sons primitifs et en a fait « établir une liste.

« En ce qui concerne la France et la Belgique, ces deux « pays ayant depuis peu et temporairement déplacé leurs capi- « tales, et celle de la Russie venant de changer de nom, nous « avons aussi fixé avec précision la transcription des noms de « ces villes, pour les faire figurer avec les autres.

« Indépendamment des autres notifications que nous adres- « sons à cet effet, nous vous en faisons donner connaissance, « à la suite de cette lettre officielle, ainsi qu'il convient. Nous « vous prions d'en être informé et de faire le nécessaire.

« En annexe : une liste de transcription, fixée avec préci- « sion, des noms de capitales des pays étrangers (*suit la « liste :*)

« 英 京, capitale de l'Angleterre .	倫 敦 *Loûen-toûen* (Londres).
« 法 京, capitale de la France. . .	波 爾 多 *Pō-èul-tō* (Bordeaux).
« 德 京, capitale de l'Allemagne .	柏 林 *Pó-lîn* (Berlin).
« 俄 京, capitale de la Russie . . .	彼 得 格 勒 *Pi-tó-kô-ló* (Pétrograd).
« 美 京, capitale des États-Unis. .	華 盛 頓 *Houà-chéng-toúen* (Washington).
« 日 本, Japon	東 京 *Tōng-kīng* (Tokyo).
« 奧 京, capitale de l'Autriche. . .	維 也 納 *Wêi-yè-nà* (Vienne).
« 和 京, capitale de la Hollande .	海 牙 *Hài-yâ* (La Haye).
« 義 京, capitale de l'Italie.	羅 馬 *Lô-mà* (Rome).
« 比 京, capitale de la Belgique .	盎 凡 爾 斯 *Ngáng-fân-eùl-ssēu* (Anvers).
« 日 斯 巴 尼 亞, Espagne	馬 得 里 *Mà-tô-li* (Madrid).
« 丹 京, capitale du Danemark . .	哥 本 哈 根 *Kō-pèn-hā-kēn* (Copenhague).

«葡京, capitale du Portugal... 利斯本 *Lí-ssēu-pèn* (Lisbonne).
«秘京, capitale du Pérou..... 利瑪 *Lí-mà* (Lima).
«巴西, Brésil............. 里約熱內盧 *Lì-yūe-jó-néi-lôu* (Rio-de-Janeiro).»

Comme corollaire de «Bordeaux, capitale de la France», le même journal cantonais a, pendant quelques semaines, désigné les nouvelles provenant de Paris par câble comme «télégrammes de l'ancienne capitale de la France» (舊法京 *kieóu Fá kīng*), tandis que Bruxelles figurait sous la dénomination analogue d'«ancienne capitale de la Belgique» (舊比京 *kieóu Pì kīng*). Il semble, en ce qui concerne Paris, que les appellations de 行在 *hîng tsái* ou de 別都 *piê tōu* eussent été mieux appropriées et plus conformes aux traditions chinoises.

Si le gouvernement de Pékin doit donner une suite, très désirable, à la courte liste reproduite ci-dessus, la commission qui en sera chargée devrait, à mon sens, procéder tout d'abord au dépouillement de tous les traités, conventions, règlements ou pièces diplomatiques importantes intéressant la Chine et les puissances étrangères, afin d'y relever tous les noms géographiques ou historiques qui s'y trouvent et dont la transcription chinoise a acquis, par ce fait, une valeur définitive. Ces désignations sont nombreuses dans les conventions de frontières surtout, et aussi dans les traités de commerce, et doivent être conservées telles quelles, sinon des inconvénients réels, d'ordre politique, pourraient en résulter.

A ce fonds seraient ajoutés les noms étrangers qui ont été insérés dans des documents officiels purement chinois, afin que le doute ne puisse se produire, à la longue, sur l'équivalence de leurs transcriptions, un intérêt du même ordre s'attachant à leur conservation.

Après épuisement des éléments ainsi relevés dans les pièces diplomatiques et administratives, il y aurait lieu de compulser les principaux ouvrages chinois traitant de la géographie universelle qui ont fait ou font encore autorité, afin de recueillir un faisceau de transcriptions, multiples souvent pour un même lieu, une même province, une même montagne ou un même cours d'eau. Entre ces précédents divers, la sagacité des membres de la commission s'exercerait pour déterminer la leçon à adopter définitivement dans le répertoire orthographique. Parmi ces ouvrages dont la notoriété est établie, et auxquels pourraient être jointes quelques cartes recommandables, il y a lieu de mentionner en première ligne le 海國圖志 *Hài koùo t'oû tché*, de 魏源 Wéi Yuàn, et le 瀛環志畧 *Yîng houân tché liúe*, publié par le gouverneur 徐繼畬 Siû Kí-yû, en 1848, sur les indications du missionnaire américain David Abeel.

Dans le domaine historique, aucun livre chinois n'a obtenu la vogue de ces deux traités géographiques. Il incomberait à la commission de consacrer les appellations appartenant à l'histoire qu'elle rencontrerait dans la foule des manuels de ce genre que les dernières années ont vu éclore et qui sont souvent des adaptations chinoises de traductions faites au Japon, lorsque les équivalences phonétiques qui s'y trouvent lui paraîtraient justifiées.

J'ajouterai que les meilleurs des récits de voyages, ou des journaux de missions diplomatiques chinoises en Occident, offriraient pour la géographie et pour l'histoire de nombreuses données dont il pourrait être aussi tiré profit. Au premier rang de ces publications, il convient de citer: le 初使泰西記 *Tch'oū chè T'ái sī kí*, «Relation d'une première mission diplomatique dans l'Extrême-Occident», de 志剛 Tché-kang et 孫家穀 Soūen Kiā-kòu (Mission Burlingame, 1868); le 使西紀程 *Chè sī kí tch'êng*, «Itinéraire d'une mission en

Occident», du ministre 郭嵩燾 Kouo Sōng-táo; le 使西日記 *Chè sī jé kí*, «Journal d'une mission en Occident», du marquis 曾紀澤 Tsēng Kí-tsô; le 出使英法義比四國日記 *Tch'oū chè Yīng Fá Yí Pì sséu koûo jé kí*, «Journal d'une mission en Angleterre, en France, en Italie et en Belgique», de 薛福成 Siuē Foû-tch'êng; le 使俄草 *Chè Ngô ts'ào*, «Essai sur une mission en Russie», de 王之春 Wàng Tchē-tch'ouen; le 出使美日秘國日記 *Tch'oū chè Mèi Jé Pí koûo jé kí*, «Journal d'une mission aux États-Unis, en Espagne et au Pérou», de 崔國因 Ts'ouei Koûo-yin; le 隨軺筆記 *Souei yâo pì kí*, «Notes prises à la suite d'un envoyé diplomatique», de 吳宗濂 Woû Tsōng-liên; et le 英軺日記 *Yīng yâo jé kí*, «Journal d'une mission en Angleterre», du prince 載振 Tsái-tchén.

COMPTES RENDUS.

Gabriel Ferrand. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du VIIIe au XVIIIe siècle*, traduits, revus et annotés. — Paris, Leroux, 1913. Tome Ier, in-8°, XII-296 pages.

Pendant quinze ans, M. G. Ferrand a voyagé de l'Afrique orientale à la Chine et a utilisé tous les moyens de locomotion pratiqués en ces contrées, depuis les paquebots jusqu'au boutre de Mascate et à la pirogue à balancier de Madagascar. Les hasards de la carrière diplomatique et consulaire l'ont mis en rapport avec des marins de toutes les races : son goût pour la phonétique et la géographie lui a donné l'idée de rassembler des extraits d'ouvrages arabes, persans et turcs ayant rapport à l'Inde transgangétique et à l'Indonésie, et même à l'Inde et à la Chine. Son travail sera divisé en deux parties ; la première, en deux volumes dont nous avons le premier sous les yeux, comprendra les traductions des textes avec notes explicatives ; la seconde, qui formera le troisième et dernier volume, sera consacrée à un certain nombre de mémoires traitant de différents problèmes se rattachant à la manière dont les auteurs arabes concevaient la science géographique.

Les textes dont M. Ferrand donne la traduction n'offrent rien de nouveau dans leur ensemble, mais c'est dans les identifications de détail qu'ils sont destinés à rendre de réels services. Par le moyen de la phonétique comparée, M. Ferrand est arrivé à prouver des étymologies réputées douteuses, ou à détruire des identifications inexactes. Ces extraits sont empruntés à Ibn-Khordâdhbèh, au marchand Soléïmân (dans les *Relations des Voyages* publiées et traduites par Reinaud), à Ibn-Wâḍiḥ al-Ya'qoûbì, à Ibn-al-Faqìh, à Ibn-Rosteh, à Abou-Zéïd Ḥasan (dans les *Relations* de Reinaud), à Abou-Dolaf Mis'ar ben el-Muhalhil, à Mas'oûdî (*Prairies d'or* et *Avertissement*), au médecin Sérapion, à Moqaddasì, à Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisì (*Livre de la Création*), au *Fihrist*, à l'*Abrégé des Merveilles*, à el-Bìroûnì, à Edrìsi, à Yâqoût et à Ibn-el-Bèïtar. Un certain nombre de ces passages sont ici traduits pour la première fois. Ce qui manque à ce volume, c'est une table alphabétique : ce complément indispensable de tout travail scientifique nous sera sans doute donné avec le second tome de la première partie.

La lecture en suggère quelques observations que j'ai notées au courant

de la plume. P. v, l. 6. «L'*e* est sûrement fautif, car ce son n'existe pas en arabe.» Dans le système de l'arabe littéral, sûrement non : mais les dialectes possèdent le son *è*, car c'est de lui qu'il est question dans la transcription *Zabedj* (pour *zābèdj*), et non du son *ə* si fréquent dans l'Afrique du Nord. — P. ix, l. 10. «Suffixe pluriel persan *āt*.» Ce suffixe est arabe. — P. 1, l. 21. Muḳaddisī, lire Muḳaddasī (de *el-béït el-moqad-das*) : de même, p. 114. — P. 2, l. 14. «Suffixe pluriel persan *-djāt*.» Ce suffixe n'existe pas : quand on dit que *rūz-nāma* «journal» fait au pluriel *rūz-nāma-djāt*, en réalité ce dernier mot est le pluriel *arabe* d'une forme arabisée *rūz-nāmadj* où le *dj* final représente le suffixe *-k* du pehlevi. — Même page, l. 16. «Persan *nāmeh* nom», lire *nām*; *khošnamī* (lire *khošnāmī*) est l'ethnique du complexe *khoš-nām*. La même erreur est reproduite p. 37, note 4. — P. 7, l. 12. «La notation *ĕ* représente l'anormale pure *œ* = *e* dans *je*, *eu* dans *veux*.» Ce sont là deux sons différents transcrits par une graphie unique ; grave inconvénient ! On représente généralement l'*e* muet de *je* par *ə* renversé, et *eu* de *veux* par *ö*.

P. 11, l. 21. Puisque les deux sifflantes, la sourde et la chuintante, ont été quelquefois employées par les Arabes pour rendre le son de la palatale sanskrite *c*, on ne peut pas conclure de l'emploi de l'emphatique arabe *ç* pour rendre ce même son que cette emphatique avait autrefois le son *ts*, car c'est là qu'aboutit la discussion de la page 9. On admet cette prononciation pour l'hébreu et l'araméen : la démonstration n'est pas convaincante pour l'arabe. Et puis, le *c* n'est pas destiné à représenter la palatale sonore ج du persan (qui existe en arabe), mais la palatale sourde چ (qui n'y existe pas). Dans les anciens manuscrits persans, tracés par des copistes formés à l'école arabe, *č* et *j* sont transcrits par la même lettre ج. Il faudrait donc modifier les termes de l'exposition de l'équivalence چ = ص.

P. 13. Le suffixe des noms de pays (*i*)*stān* est aussi bien iranien qu'indien. — P. 25, l. 11 : «bois du Brésil», lire : «bois de brésil» : c'est de ce bois que le Brésil tire son nom, au lieu que ce soit le contraire. — P. 31, note 1. La traduction de De Goeje est exacte, car le verbe . . . أتى ب ne signifie pas «aller avec», mais «apporter». — P. 96, l. 23. «Baharayn», lire Baḥraïn. — P. 107, note 1. «القنجب sans doute pour الفنجب *al-Fandjab*, le Pandjab.» Quelques pages plus haut, p. 99, note 2, l'auteur avait lui-même établi que Fandjab n'est pas le Pendj-Âb, mais une leçon fautive pour Fandjan = Pañan, population de la péninsule malaise. — P. 112. Le topographe Ibn-Sérapion a été confondu avec le médecin syrien Jean Sérapion : ce sont deux personnages différents. — P. 114, l. 6 et 8 : *khulān*, lire *khullān*.

P. 124, l. 19. «Il (le Buddha) fait avec sa main un signe qui représente le chiffre 32.» Ce signe n'est pas expliqué. Il s'agit ici de dactylonomie. Le Buddha est évidemment représenté dans l'attitude de la démonstration, et il fait avec la main le geste qui consiste à appliquer l'extrémité de l'index sur celle du pouce, de sorte que les deux doigts forment un cercle : c'est là le chiffre 30 en dactylonomie. «Pour *trente*, dit le *Farheng-i Djéhângîrî* [1], on dresse le pouce et l'on courbe l'index de sorte que son extrémité rencontre le côté de l'ongle du pouce. La figure ainsi obtenue ressemble à un arc avec sa corde.» Le 2 est donné par le petit doigt et l'annulaire repliés [2]. Cette manière de compter est encore aujourd'hui courante en Asie centrale [3]. — P. 129, l. 14. Contrairement à ce que pensait Auguste Müller, qui a annoté l'édition posthume du *Fihrist*, Dâr-er-Roûm, loin d'être Constantinople, est plutôt le palais de Bagdad nommé aussi Dâr-er-Roûmiyyîn et où il pouvait y avoir une *bèi'a* ou église; cf. G. Salmon, *Introduction topographique à l'histoire de Bagdad*, p. 158.

P. 130, l. 22. «L'autre s'appelle *čarāčaba*, ce qui signifie *la tête* [ou *le chef*] de l'armée.» Ce n'est pas là un nom chinois. Jetons les yeux sur la note 5, et nous voyons que ce mot s'écrit «صراصبه? pron[onciation] mod[erne] *sarāsaba*». C'est simplement une transcription du persan سر اسپه «tête [ou chef] de l'armée» (cf. *ispah-badh*, *isfah-salâr*). Se rappeler le ص dans le nom de la ville d'Ispahan اصبهان, où certes il ne représente pas un ancien *č*!

P. 142, note 5. گاو ماهی bœuf marin, lire *gâv-mâhî* «poisson-bœuf» (erreur imputable non à Qazwînî I, p. 113, mais à l'*Abrégé des Merveilles* de M. Carra de Vaux, p. 34, n. 5). — P. 160, note 1. الكركند *al-karkand*, nom du rhinocéros, à côté de الكركدن (déjà dans Djâhizh), est attesté dans Damîrî, *Hayât-el-haïwân*, t. II, p. 321, et a passé de là dans Golius. — P. 224. «النيرين qui désigne très vraisemblablement Saturne et Jupiter.» Les *deux luminaires* sont incontestablement la lune et le soleil. — P. 231, l. 6. Râmî est le singulier de *rumāt*, non de *rummāt*. L'auteur a reproduit simplement une faute du Marâçid, imputable à Freytag. — P. 239, n. 2. التجربتين ne peut être lu *at-tadjribetīn*, mais bien *at-tadjribatéïn* «les deux expériences.» — P. 241. *Bādzahar* ne signifie pas «pierre à poison», comme le prétend

[1] Stanislas Guyard, chapitre de la préface du Farhangi-Djahangiri sur la dactylonomie, dans le *Journal asiatique*, 6e série, t. XVIII, 1871, p. 118.

[2] *Id. op.*, p. 117.

[3] Robert Shaw, *Visits to high Tartary*, p. 464.

Ibn-Béïṭar, mais *contre-poison* بادزهر. Leclerc l'a lui-même corrigé, imparfaitement il est vrai, dans sa note reproduite p. 242, n. 3 : «qui chasse le poison».

Cl. Huart.

A. G. Ellis and Edward Edwards. *A descriptive list of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894.* — Londres, 1912; in-8°, vii-111 pages.

Le Supplément au catalogue des manuscrits arabes du British Museum, par Rieu, a paru en 1894 : depuis lors, non moins de 864 manuscrits de cette catégorie sont venus augmenter ce riche et célèbre fonds. M. L. D. Barnett, conservateur des imprimés et manuscrits orientaux, a jugé à propos — les arabisants lui en sauront un profond gré — de faire paraître, sans attendre l'élaboration du catalogue définitif, une liste provisoire de ces nouvelles acquisitions. Cette liste a été dressée par M. A. G. Ellis, pendant qu'il était au service du British Museum (il est maintenant bibliothécaire adjoint à l'India Office) et, depuis, par M. Edwards. Le Révérend G. Margoliouth a contribué à rédiger plusieurs fiches, et M. A. S. Fulton a constitué les tables et index, au nombre de trois, qui faciliteront grandement l'usage de cette liste.

En dehors des papyrus, dont quelques-uns remontent au Ier siècle de l'hégire (année 90), le plus vieux manuscrit décrit dans ce supplément est celui qui est coté Or. 4950, page 69; il contient deux traités de théologie chrétienne : un ouvrage systématique en 25 chapitres, composé après la mission de Mahomet, et un traité sur le culte des images, par Théodore Abou-Qorra, évêque de Ḥarrân: la dernière des dates qui sont indiquées est celle de 264 de l'hégire.

Parmi les volumes les plus importants, on peut citer en outre la dernière partie du *Kitâb-el-ʿibar* d'Edh-Dhahabî (de 106 à 695 de l'hégire), le premier volume du *Djamhara fi'l-logha* d'Ibn-Doraïd (copie faite du xe au xiie siècle de notre ère), le *Djâmiʿ el-oçoûl*, dictionnaire des traditions islamiques, par Mobârak ben Moḥammed Ibn-el-Athîr (Medjd-ed-dîn, le frère de l'historien), en cinq volumes copiés de 725 à 731 hég. (le quatrième seul est moderne, 1242 hég.), le douzième volume et deux autres tomes détachés du *Wâfî bi'l-Wafayât* de Khalîl ben Aïbek eç-Çafadî, un beau Pentateuque samaritain sur vélin, du xiiie siècle, avec les versions araméenne et arabe, les canons de divers conciles, se terminant par celui de Chalcédoine, précédés des constitutions apostoliques et suivis d'un *corpus* de canons adressés par Eustache à Épiphane, patriarche

de Constantinople (copie de l'an 994 de notre ère). Une belle copie du 25ᵉ *djuz'* du Qorān (XLI, 47 à XLV, 31) en grandes lettres dorées, avec frontispice enluminé, a été écrite à Mossoul en 710 hég. pour le sultan mongol Euldjäïtou et ses deux ministres Rachid-ed-dîn et Sa'd-ed-dîn. Cinquante volumes contiennent une grande partie de la littérature bâbie proprement dite, celle qui est sortie de la plume du Bâb lui-même et du continuateur de sa doctrine, Çobhi-Èzel: il faut y ajouter deux commentaires du Bâb sur les chapitres 103 et 108 du Qorân, classés à la page 5.

Le troisième volume du commentaire du Qorân d'Et-Tabarî, comprenant les versets 54 à 97 de la seconde sourate, pourra être comparé utilement avec l'édition du Caire. La copie est du XIIᵉ siècle de notre ère, sur vélin; le titre, *Djâmi 'el-bayân 'an ta'wîl âï el-Forqân*, a le mot *âï* en plus de l'édition imprimée. A noter aussi un commentaire sur cinq cents versets relatifs aux commandements et prohibitions par Moqâtil ben Soléïmân el-Khorâsâni, mort en 150 hég., ouvrage resté inconnu à Brockelmann.

P. 8 et *passim*. Al Ghazzālī, lire: el-Ghazâlî.

P. 38. Le nom du sultan Djélâl-eddîn Mango-birti «donné par l'Éternel», le dernier des Khârezm-châh, l'énergique défenseur de la Perse contre Tchinggîz-Khan, a été curieusement déformé en Mankburunî. Cependant l'édition et traduction de M. O. Houdas de la biographie d'en-Nasawî donne la forme exacte de ce nom.

P. 39. الصفيحة الآفاقية signifie «plaque horizontale».

Cl. HUART.

Edmond DOUTTÉ. *EN TRIBU*, avec 128 photographies prises par l'auteur et 6 plans dont 4 exécutés, d'après ses levés, par M. Saladin... et 2 d'après M. Bernaudat. Orné de 8 reproductions en couleurs des toiles originales d'A. Corson. — Paris, P. GEUTHNER, 1914; grand in-8°, XI-441 pages.

En tribu est le premier volume d'une série que nous promet l'auteur et qui doit porter le titre de *Missions au Maroc*. C'est en effet le journal de voyage d'une exploration dans une partie peu connue et peu accessible du Maroc que nous donne le savant professeur de sociologie musulmane. Parti de Merrâkech, il se dirige vers le Sud, à l'assaut des pentes escarpées du Haut-Atlas, visite Aghmât, capitale de la région sous les rois Maçmoûda, avant la fondation de Merrâkech par les Almoravides, où il n'y a plus qu'une *médersa* en ruines, habitée par une trentaine

de *tâlebs*, et un *hammâm* assez bien conservé, et découvre à Tìn Mêl, berceau des Almohades, la mosquée du Mahdi Ibn-Toûmert. Ce n'est pas sans difficultés que le voyageur érudit a réussi à pénétrer dans l'enceinte sacrée, à en lever le plan et à en prendre des photographies; cela se passait en 1901, du temps du vieux Makhzen, et l'intérieur du Maroc était pénible à visiter! Il ne reste plus que des débris des remparts de la ville; mais la mosquée, connue des lecteurs du *Journal asiatique* par la description sommaire qu'en a déjà donnée l'inventeur (9e série, t. XIX, 1902, p. 159), a encore debout vingt et une colonnes (sur quarante-huit) et vingt-cinq arcades. Aucune inscription, malheureusement, ne permet de donner une date certaine à ces imposantes ruines.

M. Doutté a remonté ensuite la côte à la recherche des restes de la domination portugaise, qui ne s'est jamais étendue dans l'intérieur, bien qu'on ait cru le contraire; des forts isolés ou des villes fortifiées furent les seuls établissements que ces grands navigateurs purent maintenir sur la côte de l'Atlantique. Le vieux Mogador (Souîra Qadîma), la qaçba de Dar Ḥmaïddoûch, Saffi, Mazagan, Salé, Mehdia sont successivement parcourues et étudiées. Chemin faisant, le sociologue enrichit son herbier de contes populaires et de traditions locales : à remarquer, comme très curieux, le chapitre consacré aux filles de Sidi Raḥḥâl. Les illustrations sont très belles et les plans fort intéressants; c'est un beau volume qui vient se joindre à notre documentation sur le Maroc.

Il est dommage que quelques imperfections de style, dues sans doute à une rédaction hâtive, se soient glissées parmi ces notes érudites de voyage. La graphie *cagnon* (pour *cañon*), p. 41, rend bien compte de la prononciation espagnole, mais elle n'est tout de même pas courante parmi les géographes. «Le *mchâoûri* nous cause ensuite de l'affaire» (p. 265), lire : «cause avec nous de...»; de même p. 385, l. 7 : «Après avoir été leur causer», lire : «Après avoir été causer avec eux.» Le français vulgaire tend à remplacer le verbe *parler* par *causer* : «Il cause anglais» signifie «il parle anglais». Est-ce une raison pour en contaminer le français littéraire? Une autre influence du milieu, arabe algérien cette fois, se remarque dans le nom de «Sidi 'Abdel qâder el Jilâli» (p. 187, l. 3), et pourtant l'auteur avait écrit, un peu plus haut, p. 179, l. 20 : «Jilâni, pour Guîlâni».

P. 314. «Quant au mot arabe *borj*, il est curieux d'y retrouver le grec *burgós* (*sic*) et l'allemand *burg* (bourg).» L'arabe *bordj* n'entre dans la langue qu'avec la conquête de la Syrie : c'est un emprunt au grec *πύργος*, ou au latin *burgus* (déjà dans Végèce), si ce dernier mot a été introduit dans le langage militaire parlé sur les confins de la Syrie par

les garnisaires romains : la prononciation de l'υ ne prouve rien, car nous avons la dénomination géographique turque بورغاز qui est incontestablement πύργος (où υ = *ou*, non *y*). — P. 319. « 'Abd signifie adorateur. » C'est une erreur que j'ai déjà relevée; elle me paraît répandue dans l'Afrique du Nord. *'Abd* ne signifie qu'« esclave » : l'homme est l'esclave de la divinité. C'est ainsi que se sont formés les noms théophores si connus de l'épigraphie sémitique. — P. 322. « Miasmes de la fièvre. » Cette expression vieillie de l'ancienne médecine doit disparaître devant les progrès de la microbiologie et la découverte que la fièvre paludéenne est due à la piqûre des anophèles. — P. 381, l. 5. « Attribuées aux *jhâlâ* en *djouhâla* (idolâtres). » Lire *ou* à la place de *en*, et la phrase devient intelligible. Comparer p. 419, *Johâla*. Cela nous fait trois transcriptions pour un même mot, جُهالة (Beaussier), forme dialectale pour le littéral جُهّال.

Cl. Huart.

L. Pillet, architecte diplômé par le Gouvernement. *Le Palais de Darius Ier à Suse, ve siècle av. J.-C.* Simple notice. — Paris, P. Geuthner, mai 1914; brochure in-8, 107 pages, avec planches et phototypies.

Il y a peu de phénomènes historiques comparables à la fondation de l'Empire des Achéménides par un petit roi iranien de Suse, Cyrus, dont les ancêtres, descendus des montagnes de la Perside à la tête de la nation perse, avaient conquis l'Élam sur les rois anzanites et leur avaient enlevé leur capitale pour se l'attribuer en la même qualité. Grâce aux missions archéologiques françaises, à MM. Marcel Dieulafoy et Jacques de Morgan et à leurs savants collaborateurs, Suse, qui n'était qu'un tumulus signalé à la base par un tombeau prétendu de Daniel, est devenu, par leurs fouilles et leurs découvertes, l'un des sites du monde les plus attrayants. Des siècles d'histoire complètement inconnue ont jailli du déchiffrement des inscriptions anzanites par le R. P. Scheil. Nous comprenons maintenant clairement comment l'Élam a été conquis par Babylone, puis par les Perses du clan d'Hakhamanich : mais ce que nous ne saurons peut-être jamais, c'est par quel phénomène il s'est trouvé un jour, parmi les membres de ce clan, un homme de génie qui a conquis toute l'Asie antérieure et a fondé, sur les ruines des royaumes de Babylone et de Médie (celui-ci déjà vainqueur de Ninive), un vaste Empire dont les limites dépassaient de beaucoup en étendue les États qu'on avait jusque-là accoutumé de connaître dans les vallées de l'Euphrate, du Tigre, du Nil, ainsi que sur les hauts plateaux de l'Asie Mineure. Darius Ier, en reconquérant à nou-

veau les peuples révoltés, mit le sceau à la constitution de cet Empire et lui assura deux siècles de durée.

C'est le palais que Darius se fit élever à Suse qui fait l'objet de la très intéressante notice de M. Pillet, destinée aux visiteurs du Salon des Artistes français, pour leur servir de guide archéologique, en attendant la publication promise d'une étude scientifique sur le même sujet. L'auteur a raison d'attirer l'attention des lecteurs sur les souvenirs classiques qui se rattachent à ce monument : «Les historiens grecs le citent sans cesse, il leur apparaît nimbé de gloire,.... souillé aussi de mille débauches et de meurtres nombreux, mais bien peu le virent.» Il rappelle également que la légende d'Esther s'y rattache, ainsi que l'institution de la fête des «Purims» (*sic*) ou des «Sorts». L'historique de la fondation de la Qal'a ou forteresse bâtie en 1877 par M. J. de Morgan pour résister aux attaques des nomades et qui «domine la plaine et les champs de fouille» est particulièrement attachant.

Un aperçu des fouilles diverses entreprises sur le site de Suse, depuis son identification par Sir Kennet Loftus en 1851, nous amène à la découverte du palais de Darius effectuée en 1908 : M. de Morgan apercevant, dans un ravin, une sorte de béton dont la surface était peinte en rouge. L'attribution du palais à son véritable fondateur s'établit sur la grande inscription trilingue des bases de marbre de l'Apadâna déchiffrée jadis par Oppert; dans ce document épigraphique, Artaxercès II raconte que son ancêtre Darius Ier l'avait bâti, qu'il fut détruit par un incendie du temps d'Artaxercès Ier, son grand-père, et qu'il donna l'ordre de le reconstruire. En outre, on a trouvé d'autres documents où son nom est inscrit : fragment de statue, débris de stèles et de briques, ainsi que des Sphinx. Comme monographie, illustrée de nombreuses vignettes, il était difficile de mieux faire.

Cl. Huart.

G. Demorgny. *Les institutions de la police en Perse*, leçons faites au cours d'administration pratique et comparée professé à l'Institut polytechnique de Téhéran (1913-1914, 1er semestre). — Paris, Leroux, 1914; in-8°, 110 pages (de la Collection de la *Revue du Monde musulman*).

L'auteur, jurisconsulte du Gouvernement persan et professeur à l'École des sciences politiques et à l'Institut polytechnique (*Dâr-ol-fonoûn*) de Téhéran, a réuni dans ce volume le cours qu'il a professé sur les institutions de la police en Perse, cours qui était obligatoire pour un certain nombre de fonctionnaires des ministères de l'Intérieur et des Affaires

étrangères nominativement désignés dans l'arrêté du 18 octobre 1913, ainsi que pour les élèves de l'École des Sciences politiques. Il était facultatif pour tous les fonctionnaires des autres ministères possédant une connaissance suffisante de la langue française. Il avait lieu tous les mercredis de 4 heures et demie à 5 heures et demie de l'après-midi. La leçon d'ouverture, le 23 octobre 1913, était présidée par le sous-secrétaire d'État au ministère de l'Instruction publique, Rizâ-Qouli-Khân. C'était la troisième année où le savant jurisconsulte tâchait d'enseigner aux Persans, fort arriérés sous ce rapport, les principes d'organisation qui guident les puissances européennes.

Le vieil Iran possédant maintenant une Constitution pour la première fois de son existence — pendant des siècles il a été soumis à l'autocratie la plus absolue — l'individu a des droits qui limitent ceux de l'État. L'égalité civile, la liberté individuelle, les droits de l'homme et du citoyen peuvent être proclamés du haut d'une chaire d'enseignement, sans que les chaires concurrentes, celles des *modjtéhids*, chancellent sur leurs bases. Il y a quelque chose de changé dans l'antique Asie, au moins en théorie. Quant à la pratique, il n'y a qu'à lire quelques lignes de la page 29 : «Il y a des tribunaux peut-être, mais comment fonctionnent-ils? Comme en matière de finances publiques, comme en matière d'administration, vous avez toutes les lois, tous les règlements nécessaires, religieux, civils, publics, etc., mais *personne ne veut les appliquer*.» Aussi les Persans semblent-ils préférer «la plus anarchique et la plus vexatoire des tyrannies à toute idée d'ordre et de règlement».

La nouvelle organisation administrative du pays a amené avec elle une terminologie spéciale. L'Empire est divisé en *ayâlat*, gouvernés par un *farmân-farmâ;* l'*ayâlat* est divisé en *valâyat*, placés sous la direction d'un *ḥâkem;* puis viennent comme divisions plus petites : le *bolouk*, à la tête duquel est un *nâyeb-ol-hokoûmè* (ou *mo'în-ol-ḥ.*), et le *qaryé* ou simple village, que régit le *ketkhodâ*. La loi qui a prescrit cette organisation passe sous silence les tribus nomades, leurs résidences d'été et d'hiver, les fiefs (*tiyoûl*) occupés par les grands propriétaires : or, en réalité, «ce sont là les seules et les vraies divisions administratives de la Perse». On peut dire que le savant professeur de droit public ne cache rien de ce qui constitue la faiblesse du grand Empire vieilli et débile : on l'a bien vu, quand une bande de Kurdes s'est emparée, pour peu de temps il est vrai, de la ville de Tébrîz.

La loi du 4 zi'l-qa'dè 1325, dans son article 378, a prétendu faire du *ketkhodâ*, chef de village, chargé surtout de la répartition et de la perception des impôts, un véritable maire d'une commune; elle lui a même

donné un semblant d'autorité sur les gens des grands propriétaires; mais les détenteurs des fiefs, qui ne sont plus menacés par le droit de confiscation exercé par les anciens Châhs, ne reconnaissent aucune autorité, sauf celle des banques étrangères, qui les tiennent au moyen des prêts consentis et garantis par des hypothèques.

Quand on veut faire l'historique de la police, on ne peut guère remonter au-delà de l'époque des Mongols, aux ordonnances de Ghazan-Khan (conservées dans le *Djâmi' ot-téwârikh* de Rachîd-od-dîn) et au *Dastoûr ol-kâtib* de Mohammed ben Hindoûchâh de Nakhtchévân, écrit en 759 (1356) sous le règne du sultan Owéïs, de la dynastie des Djélaïrides. Plus tard, on peut se référer aux *Tuzukât* de Tamerlan et au *Dastoûr-ol-'Amel* de Châh 'Abbâs Ier. Toutes ces institutions prévoient la répression du brigandage et la police des villes : elles sont excellentes; c'est la volonté de les mettre en pratique qui a toujours manqué.

Au point de vue sociologique, les leçons de droit administratif de M. Demorgny offrent un document inappréciable : elles nous donnent à la fois un aperçu de l'état actuel de l'organisation de la police, et un plan de réorganisation pour l'avenir. Tous les amis de la Perse — il y en a beaucoup de par le monde, à raison de son passé glorieux — émettront le vœu sincère que ce pays entre résolument et définitivement dans la voie des réformes poursuivies sérieusement. Il n'y a de vie sociale que dans les régions calmes, où l'État peut attendre de tous les citoyens que chacun mette en commun, pour le bien général, les facultés qu'il tient de la nature.

Cl. Huart.

A. J. Wensinck. *The Legend of Hilaria*; with 3 facsimiles (*Legends of Eastern Saints chiefly from Syriac sources*, edited and partly translated, vol. II). — Leyden, Brill, 1913; grand in 8°, xxxiv-93 + 79 pages.

M. Wensinck, qui nous avait déjà donné, dans le premier volume de sa collection, l'histoire d'Archélidès (*The Story of Archelides*, 1911), vient de publier, dans le second, la légende d'Hilaria. Les traits communs de cette curieuse histoire dans le copte, l'arabe, le syriaque et l'éthiopien sont les suivants : Hilaria, fille du pieux empereur Zénon, éprouve un attrait irrésistible pour la vie monastique. Un jour, elle quitte le palais de son père et s'enfuit au désert de Scété où elle vit déguisée en homme. Elle est tenue pour un eunuque. La seconde fille de l'empereur, atteinte d'une maladie grave, est envoyée aux moines de ce désert dans l'espoir qu'ils pourront la guérir. Hilaria lui rend la santé. Zénon mande

alors à sa cour le moine thaumaturge, dans lequel il reconnaît sa fille Hilaria. Celle-ci retourne au désert, et c'est après sa mort seulement qu'il devient de notoriété publique qu'elle était une femme. Le monastère reçoit chaque année les largesses de l'empereur reconnaissant (voir *Préface*, p. VI).

On a cherché les sources de cette légende qui fait de Zénon, prince cruel et voluptueux, un chrétien exemplaire, et qui lui donne deux filles, alors que l'histoire n'en mentionne aucune. M. O. von Lemm, le premier, a vu le prototype de ce récit, composé vraisemblablement au VIe siècle après J.-C., dans le vieux conte égyptien de Bent-rech qui est probablement du IIIe siècle avant notre ère. (Cf. *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. IX, p. 595-597.)

Quant au livre de M. Wensinck, il contient : 1° une traduction anglaise du conte de Bent-rech et aussi des deux versions arabes déjà publiées et traduites en latin par le chanoine Forget (*Corpus script. christ. or.*, *Scriptores arabici*, ser. III^a, t. I et II); 2° une édition critique, faite avec grand soin et accompagnée d'une traduction anglaise, de la version syriaque et des deux versions *carchouni*; l'une de celles-ci est un résumé; 3° le texte, assez court, des deux versions éthiopiennes, sans traduction.

De l'étude comparée de ces divers écrits, il résulte, comme le démontre M. Wensinck, que le copte vient de l'égyptien; que les deux versions arabes, la longue et la brève, aussi bien que le *carchouni* abrégé, viennent du copte; que le syriaque, pieuse amplification du texte arabe bref, a lui-même donné naissance à un second *carchouni*; enfin, que les deux versions éthiopiennes sont de simples traductions du texte arabe bref, sans différences importantes. Toutefois, selon la juste remarque de M. Wensinck, il ne faudrait pas conclure à une relation directe entre l'un ou l'autre de ces textes : le syriaque, par exemple, est bien dérivé d'un type semblable à l'arabe abrégé, mais ce type était-il en arabe ou en copte? Il est impossible de le dire.

JEAN PÉRIER.

PP. A. DURAND et L. CHEIKHO, S. J. *ELEMENTA GRAMMATICAE ARABICAE CUM CHRESTOMATHIA, LEXICO VARIISQUE NOTIS*, editio altera emendata. — Beryti, typographia Patrum Societatis Jesu, 1912; in-8°, 488 pages.

Cette *Grammaire*, rédigée «selon la méthode des Arabes», méritait l'honneur d'une seconde édition. Elle est remarquable par sa simplicité

sa clarté, son exactitude et son allure scientifique. On se plaît à lire surtout les paragraphes qui traitent de l'accent tonique (§ 11), des changements subis par les lettres faibles (§ 72-78), des propositions (§ 144-155), des particules (§ 74-80, 107, 153, 157, etc.). Les nuances de sens dans ces dernières sont indiquées avec précision. Voir, par exemple, les mots : و, ف et ثُمَّ, قَدْ et وَقَدْ, أَ et هَلْ, فِي et بِ.

On pourrait faire remarquer que la conjugaison détaillée de عَسَى, au chapitre des verbes défectifs, p. 99, est une superfluité. Le verbe عَسَى se conjugue très régulièrement comme le parfait de رَمَى, p. 81.

La chrestomathie (p. 185-411) contient beaucoup de morceaux inédits: et elle est très riche. Fragments religieux et bibliques, extraits du Coran, proverbes anciens et modernes, sujets moraux, philosophiques et théologiques, morceaux oratoires, fables, narrations et facéties, histoire et géographie, prose rimée, poésies, spécimens de manuscrits avec transcription en font une mosaïque multicolore, neuve et attrayante. Les auteurs chrétiens y occupent une place honorable et méritée. Au bas de chaque page, des notes grammaticales, philologiques, historiques ou géographiques éclaircissent les passages plus difficiles.

Un tel recueil est, sans aucun doute, le plus varié et le plus pratique — le plus accessible aussi — de tous ceux qui ont été publiés pour les débutants.

Jean Périer.

A. Danon. *Le Turc dans le Judéo-Espagnol.* (Extrait de la *Revue Hispanique*, t. XXIX.) — New-York-Paris, 1913; in-8°.

On sait que les Juifs, exilés d'Espagne, en 1492, furent accueillis avec la plus large tolérance en Turquie. C'était sans doute moins un acte de libéralisme que la conséquence d'une opposition aux peuples latins. Les nouveaux venus importèrent, avec eux, dans ce pays la langue castillane, telle qu'elle était parlée au xv[e] siècle. Cependant, elle est loin d'avoir été conservée dans toute sa pureté. De bonne heure, ce langage venu du dehors a subi les influences du dedans; il s'est laissé pénétrer par le langage de ceux qui l'entouraient. Il n'a pu s'empêcher, par le contact et la fréquentation des habitants indigènes, d'accueillir maint élément étranger, surtout les éléments provenant de la langue turque.

Les corrélations n'avaient pas été les mêmes avec d'autres habitants primitifs de cette contrée, avec les Grecs. Les rapports entre Hébreux et Hellènes — bien qu'ils fussent de beaucoup antérieurs et remon-

tant à l'antiquité — étaient moins intimes, plus séparatistes, qu'à l'égard des Musulmans, durant la période finale du moyen âge. Nous avons eu occasion de l'établir ailleurs[1]. Pour les Juifs hellénistes de ce temps, dont les uns étaient déjà plus familiarisés avec la langue de Byzance qu'avec l'hébreu, un anonyme a donné une traduction littérale du texte biblique de Jonas, version qui remonte probablement au XIIe siècle; elle est d'une haute valeur pour l'étude historique du néo-grec.

Dans cet ordre d'études, notre collègue, M. Danon, a publié récemment, par le *Journal asiatique*[2], la version en néo-grec intitulée : מאירת עינים de textes bibliques due à Élie Aféda Beghi au XVIIe siècle. Le même hébraïsant, au XVIe Congrès des Orientalistes tenu à Athènes au mois d'avril 1912, a traité la question du langage turc dans le dialecte judéo-espagnol, et il nous donne aujourd'hui le développement explicatif, justifié par des documents, de la communication qu'il avait faite à cette assemblée. Ce travail minutieux de linguistique comparée tend à démontrer, ainsi que le formule sa conclusion, «comment l'admirable souplesse de l'espagnol a amolli la langue turque, et quelle a été l'action exercée sur les vocables annexés», sur les mots de source hybride, advenus par une poussée populaire.

L'auteur envisage successivement son sujet sous les aspects suivants : I, phonétique; II, morphologie, autrement dit la grammaire; III, sémantique. Ce n'était pas une tâche facile de démêler les origines d'éléments disparates, nés ou plutôt coagulés du voisinage de vocables turcs à côté des termes de provenance hispanique, sans compter que cet amalgame, cette juxtaposition de mots hétérogènes, a été aggravé par la prononciation de bouches vulgaires, par la foule de non-puristes. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'ainsi soit née une perversion phonétique: la rudesse de certaines lettres aspirées s'est trouvée adoucie dans le parler judéo-espagnol, et l'énonciation de certaines autres lettres a disparu par suite des mêmes causes. En général, les sons ont été souvent confondus, allongés, doublés, abrégés, remplacés par d'autres, et de notables transmutations ont été effectuées par raison d'euphonie, qu'exige une oreille habituée à entendre l'espagnol. Pour bien comprendre ces évolutions, on consultera avec fruit le travail placé sous nos yeux.

C'est en vue d'un tel but que M. Danon a dressé le tableau de nomenclature des permutations qui se sont produites, soit des consonnes entre

[1] *Rapport sur une mission de philologie en Grèce*, extrait des *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, nouvelle série, fasc. 10 (Paris, 1913), p. 119-127.

[2] Année 1914, t. II, juillet-août, p. 5 et suiv.

elles par les substitutions d'une lettre douce à une dure: soit par absorption, métathèse, épenthèse, paragoge, apocope: soit des voyelles, par contraction, élision ou aphérèse, bien entendu avec exemples à l'appui. En outre, la marche du processus grammatical a subi des transformations analogues, autant dans la disposition des phrases, ou en syntaxe, que dans l'élaboration des termes isolés, verbes, ou substantifs, ou particules.

D'autre part, ne fût-ce qu'à titre de corollaire du folklore, est-il nécessaire de rappeler combien les éléments du langage, considérés dans leur signification, dans leur sémantique, sont les signes de leur valeur, aussi bien des mots dans chaque acception spéciale, que des désinences et parfois des préfixes, indices non moins significatifs. Voilà comment même les détails de constitution du discours sont d'importance digne d'être déterminée, et voilà pourquoi notre auteur a bien fait de les noter soigneusement.

Moïse Schwab.

Anton Deimel. *Pantheon babylonicum. Nomina Deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa.* — Rome, 1914; xvi + 264 + (40) pages; 8 francs.

La religion assyro-babylonienne avait divinisé toutes les forces de la nature et faisant les dieux à l'image de l'homme les avait hiérarchisés, leur avait attribué femme, enfants et serviteurs. Les abstractions mêmes, les qualités que l'on reconnaissait à telle ou telle divinité devenaient, dans le développement des mythes ou de la théologie, de nouvelles personnalités : Kittou et Mesharou, les fils de Shamash le grand juge, ne sont que le droit et la justice à qui l'on attribue une hypostase divine. Si l'on y joint les dénominations locales, les surnoms, les épithètes, les noms des dieux étrangers, c'est une liste de plusieurs milliers de vocables que l'on peut recueillir dans la littérature cunéiforme depuis les origines jusqu'à la ruine de Babylone.

Ce travail long et fastidieux, mais extrêmement utile pour faciliter les recherches, a été entrepris par le P. A. Deimel, professeur d'assyriologie à l'Institut biblique de Rome, avec la collaboration de ses élèves. En 3,300 articles il a condensé ce qui a été publié sur les dieux assyro-babyloniens. Autant que le comporte le sujet, chaque numéro du catalogue se divise en trois rubriques :

1° Nom : variantes dans l'écriture idéographique ou phonétique; transformations; étymologie.

2° Textes (*a.* archaïques; *b.* récents) : qualificatifs du dieu : titres : lieux de culte : emblèmes ; mythes : liturgie : magie : présages : astrologie : calendrier, etc.

3° Conclusion, où se groupent les observations qui ne rentrent pas dans le cadre des deux précédentes divisions. Là surtout l'auteur se souvient de son enseignement à l'Institut biblique, critique le panbabylonisme et défend le monothéisme d'Israël contre les influences étrangères.

Les assyriologues ne sont pas toujours d'accord sur certains signes : deux tables permettent de retrouver tout nom dont on possède soit une transcription, soit le cunéiforme. Ainsi, au moment où était publié ce volume, on ne savait point encore comment se prononçait le nom du dieu d'Oumma, la cité rivale de Lagash au troisième millénaire : on ne trouvera donc pas *dSara*, mais le signe 458 de la seconde table renverra à *d Lagab + igigunue*.

L'auteur semble n'avoir pas tenu compte des noms divins que ne précède pas le déterminatif. Il a négligé aussi de dépouiller le catalogue De Clercq et celui des cylindres de la Bibliothèque nationale.

Dans l'introduction, il décrit les sources de son ouvrage et traite du concept que les Babyloniens s'étaient formé de la divinité : origine des dieux, immortalité, nature, résidence, nombre et hiérarchie, question du monothéisme, parallélisme entre la religion babylonienne et celle d'Israël.

L. Delaporte.

E. Tisserant. *Specimina codicum orientalium.* (*Tabulae in usum scholarum editae sub cura Johannis* Lietzmann, 8.) — Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1914 ; xlvii pp. + 80 planches ; 20 marks.

Dédié à la mémoire de M. François Martin, professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris, cet excellent volume de M. l'abbé Tisserant, *scrittore* à la Bibliothèque Vaticane, est, comme l'indique le titre de la collection dont il fait partie, à l'usage de l'enseignement et c'est pourquoi l'auteur s'est efforcé de grouper un choix varié d'écritures et de sujet traités. La plupart des planches phototypiques sont faites d'après des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane : quelques-unes d'après des documents du musée britannique, de l'Ambrosienne ou de la Bibliothèque nationale. Trois codices samaritains sont représentés : vingt-quatre hébreux, du ixe au xvie siècle, tant en écriture carrée qu'en écriture rabbinique ; vingt-sept syriaques, en estranghelo, écriture

orientale, occidentale, melkite ou palestinienne, dont les plus anciens remontent au ve siècle. Un seul spécimen d'écriture mandaïte, emprunté à la Bibliothèque nationale. Pour l'arabe, il y a quarante-trois manuscrits dont les plus anciens sont des corans de Paris du VIIIe ou du IXe siècle : pour l'éthiopien, six spécimens, et quinze pour le copte. La dernière planche est consacrée au psautier pentaglotte Barberini, écrit pour le monastère de Saint-Macaire de Scété au XIVe siècle.

Au commencement du volume, l'auteur donne la description de chaque manuscrit, indique le contenu du passage photographié, les éditions du texte, et, s'il y a lieu, transcrit la souscription. Dans une longue liste figurent les catalogues des collections les plus souvent citées et les ouvrages antérieurs relatifs à la paléographie orientale : par un oubli certainement involontaire, l'important catalogue des manuscrits coptes de la collection Borgia par Zoéga ne s'y trouve pas mentionné.

Cet intéressant album, fort bien conçu et parfaitement édité, rendra de grands services aux étudiants et ne sera pas inutile même à ceux qui se sont spécialisés dans l'une ou l'autre branche de la littérature orientale.

L. Delaporte.

E. A. Wallis Budge. *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt, edited, with English translations.* — Londres, 1913 : LXXVI + 404 pages ; LVIII planches.

Une version sahidique d'un apocryphe attribué à l'apôtre Barthélemy a été retrouvée presque en entier, il y a quelques années ; des 28 ou 29 feuillets qui composaient le manuscrit, les 4 ou 5 premiers seuls ont disparu : les autres, acquis en 1907 de M. R. Rustafjael, qui en a lui-même publié la traduction d'après W. E. Crum (*The Light of Egypt*, p. 110 et suiv.), sont devenus la propriété du British Museum (Or. 6804) : M. Budge les publie en transcription et en fac-similé, suivis de la traduction anglaise. Depuis tantôt un siècle, la Bibliothèque nationale de Paris possédait 4 feuillets (codex 78, fol. 5-8) d'une autre recension sahidique du même ouvrage, publiés par Dulaurier en 1835 sous le titre *Fragments des Révélations apocryphes de saint Barthélemy* : ils provenaient certainement du Monastère Blanc de Shenoudi, où l'on a retrouvé trois autres feuillets du même volume (codex 129^{17}, fol. 59, 60 et 32). D'autres fragments (codex 129^{17}, fol. 61, 51, 63, 31 + 33 à 36, 66) ont été arrachés à un volume dont la Bibliothèque royale de Berlin possède un feuillet publié en 1891 par C. Schmidt (*Ein koptisches*

Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse), dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie). Ces deux textes de Paris ont été édités et traduits par P. Lacau (*Fragments d'Apocryphes coptes*, dans les *Mémoires de l'Institut français du Caire*, t. IX, IV *a* et IV *b*), et en partie par E. Revillout dans la *Patrologie orientale* (*Les Apocryphes coptes*, I). Un heureux hasard a conservé dans tous les manuscrits une partie du récit concernant l'apparition du Christ ressuscité à sa mère et quelques-unes des bénédictions accordées aux Apôtres; les textes, au sentiment de dom Wilmart et de l'abbé Tisserant qui les ont étudiés dans la *Revue Biblique*, sont assez divergents pour qu'on puisse les considérer comme des recensions distinctes.

Le «Repos de saint Jean», autre apocryphe du Nouveau Testament, est édité d'après le codex Or. 6782 écrit en 990 par une femme. Le Monastère Blanc en possédait à lui seul au moins trois recensions différentes, dont il existe des fragments à la Bibliothèque nationale de Paris et dans la Collection Borgia; ces derniers ont été publiés par I. Guidi dans les comptes rendus de l'Académie *dei Lincei* et traduits dans le *Journal de la société asiatique* italienne.

Les «Mystères de saint Jean l'Apôtre» (Or. 7026, daté de 1006) forment une apocalypse. Sur l'ordre du Seigneur, un chérubin fait visiter les sept cercles des cieux au disciple bien-aimé et répond aux nombreuses questions qu'il lui pose. Dans cette œuvre l'auteur recueille l'une des plus intéressantes preuves, réunies à la fin de la préface, de l'influence très sensible exercée par le paganisme égyptien sur certains concepts religieux des Coptes.

A la littérature apocryphe se rattache encore un «Encomium sur saint Jean-Baptiste», attribué à saint Jean-Chrysostome (Or. 7024, daté de 985). D'après un des manuscrits déposés par les Apôtres dans la Bibliothèque de Jérusalem, le Christ les aurait ravis au troisième ciel où Jean a le pouvoir de transporter les âmes de ceux qui l'ont honoré sur la terre.

La publication de ces quatre documents justifie le titre du volume. M. Budge ajoute deux autres pièces, qui forment le complément des manuscrits Or. 7026 et Or. 7024. La première, une «Vie de Pisenthios», évêque de Tsenti vers l'an 600, dont les Coptes célèbrent la fête le 13 Epìp (7 juillet), est attribuée à son disciple le prêtre Jean, celui-là

même qui aurait, avec Moïse de Keft, composé aussi la *Vie* en bohaïrique publiée en 1887 par E. Amélineau (*Un évêque de Keft au VIIe siècle*) : les deux œuvres présentent des parties communes, mais chacune d'elles rapporte des faits qui lui sont particuliers. La seconde est une admonition de saint Pachôme, adressée, en présence de toute la communauté, à un moine qui s'était mis en colère contre l'un de ses frères.

De nombreuses planches en phototypie facilitent l'étude paléographique des quatre manuscrits : à la fin du volume, des tables donnent la liste des mots grecs, des mots étrangers et des noms propres.

L. Delaporte.

E. A. Wallis Budge. *Coptic Martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt, edited, with English translations.* — Londres, 1914; lxxvi - 523 pages; xxxii planches.

Dans ce volume, M. Budge publie et traduit presque tout le contenu de quatre manuscrits sahidiques écrits dans la seconde moitié du xe siècle, l'un pour le monastère de Saint-Victor à Edfou, les trois autres pour le monastère de Saint-Mercure au même lieu.

Or. 7022 contient, en 59 feuillets, le «martyre de saint Victor, fils de Romanos» et un «Encomium» sur ce saint attribué au pape Célestin (422-432). Victor, dont on célèbre la fête le 27 Farmouthi (22 avril), était général dans l'armée de Dioclétien. Il se refuse à rendre un culte aux statues que l'empereur a fait ériger. Son martyre, divisé en quatre actes, commence à Antioche et se termine en Thébaïde, où le saint meurt par l'épée, à l'âge de 20 ans. L'encomium rapporte un certain nombre de miracles dans ses chapelles d'Antioche et de Rome. Le Monastère Blanc possédait lui aussi plusieurs volumes consacrés à la mémoire de saint Victor. Dans l'un d'eux se lisait une recension analogue de son martyre, dont la Bibliothèque nationale de Paris possède le premier feuillet, demeuré inédit. Outre deux autres fragments au moins, la même collection comprend, sauf un, les feuillets publiés par Urbain Bouriant (*Éloges du martyr Victor, fils de Romanos*) en 1893, écrits en l'an 656 des martyrs, onze ans avant Or. 7022 : on y trouve, dans le premier fragment, un miracle raconté en termes différents par Célestin (cf. Budge, p. 64-65).

Or. 6783 ne contient pas moins de six pièces :

1° «Vie d'Eustathe le stratélate», de sa femme et de ses deux fils, martyrs à Rome sous le règne de Trajan. Le texte copte indique le

20 Thôout (17 septembre) comme date de sa mort : c'est celle que donne aussi le synaxaire de l'Église de Constantinople édité par le P. Delehaye (*Propylaeum ad Acta SS. Novembris*), tandis que les ménologes coptes-arabes publiés par M. Nau (*Patrologie orientale*, t. X) et le synaxaire arabe-jacobite (Basset, *P. O.*, t. I) en font mention sept jours plus tard.

2° «Vie de l'anachorète Cyr» par l'anachorète Pambo. Ce saint personnage, dont le nom ne se retrouve pas dans les ménologes, était frère de l'empereur Théodore. Dans sa cellule il était visité par le Christ, les anges et les saints. Il mourut le 8 Epîp (2 juillet), un jour après le fameux archimandrite Shenoudi. En 1903, Turaiev a publié la traduction éthiopienne de cette vie.

3° Un «Encomium» attribué à Flavien, évêque d'Éphèse, prononcé en la fête de saint Démétrius, 12e patriarche d'Alexandrie. Il se divise en deux parties : l'éloge de Démétrius et l'histoire de Martyria. Le saint est célébré comme étant l'eunuque volontaire à cause du royaume des cieux (Matth., xix, 12); ses prédécesseurs étaient tous célibataires: lui était marié et, après son élection, continua de vivre avec son épouse: de là des réclamations et des discussions dans la communauté; mais l'ordre lui est donné par un ange de révéler au peuple qu'il a toujours gardé la chasteté et ses déclarations sont confirmées par un miracle. Le récit diffère quelque peu de celui que nous lisons dans l'*Histoire des Patriarches* (Evetts, *P. O.*, t. I) : après la mort de Julien, le siège d'Alexandrie aurait été vacant plusieurs années: Démétrius ne serait pas un paysan sans culture, mais le descendant d'une illustre famille; on le maria quand il eut quinze ans et non point quand sa fiancée eut quinze ans... La seconde partie se rattache bien indirectement à la première : Martyria est venue d'Antioche à Alexandrie pour faire baptiser ses fils; comme elle-même pendant une tempête les a oints de son sang et immergés dans la mer en prononçant les paroles sacramentelles, quand le patriarche Pierre Ier veut les plonger dans le baptistère, l'eau se congèle et le miracle se reproduit jusqu'à trois fois: de retour à Antioche, Martyria et ses fils subissent le martyre.

4° Un traité d'ascétisme, dont l'auteur nommé Ephraim est probablement, d'après Budge (p. ix), saint Ephrem le Syrien. Cette identification n'est appuyée sur aucun commencement de preuve; le nom d'Ephrem est assez répandu et Ephraim peut être la corruption d'Abraham (cf. Nau, *Ménologes, P. O.*, X, p. 66, sub verbis *Abraham* et *Georges à Scété*).

5° Une lettre du même Ephraim à un disciple.

6° Une «vie de saint Jean, le possesseur de l'évangile d'or», dont la mort est rapportée au 4 Mechir (29 janvier). Le synaxaire de l'Église de Constantinople note sa commémoraison au 15 janvier; les *Ménologes* publiés par M. Nau, au 15 ou au 16 Epîp (9, 10 juillet).

Or. 7027 est un recueil de deux pièces. La plus longue, un «discours de Démétrius, archevêque d'Antioche, pour la fête de la Nativité», n'est pas publiée. L'autre est une «vie de l'anachorète Onuphre» par Paphnuce. Sa fête se célèbre le 16 Paôni, c'est-à-dire le 10 juin et non le 14 octobre, comme l'indique l'auteur (p. 455, note 1) par confusion avec le 16 Paopi. Une autre erreur a causé plus loin (p. 475, note 1) l'équivalence 17 Thôout = 14 août, au lieu de 14 septembre. Un fragment sahidique de la vie d'Onuphre a été publié en 1785 par Mingarelli (*Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae*, p. CCCXL-CCCXLI); la version bohaïrique, d'après le ms. 65 du Vatican, par E. Amélineau, sous le titre : *Voyage d'un moine égyptien dans le désert* (*Recueil de travaux*, t. VI, 1885).

Le dernier manuscrit, Or. 7025, dont il manque trois feuillets, donne un «Encomium sur Abbatôn, l'ange de la mort», attribué à un patriarche Timothée que l'auteur identifie, sans hésitation, à Timothée Ier (380-385). C'est un apocryphe du Nouveau Testament. Avant l'Ascension, Pierre demande au Christ de l'instruire sur Abbatôn. Jésus lui raconte qu'au sixième jour de la création le Père envoya successivement jusqu'à sept anges chercher de la terre vierge pour former l'homme. La Terre proteste et les messagers n'osent accomplir leur mission. Seul Mouriêl obéit. Après la chute d'Adam, Dieu change le nom de Mouriêl en celui d'Abbatôn et lui donne une apparence terrible, parce qu'il sera chargé de recueillir les âmes des hommes à la sortie des corps. Il lui accorde un jour de fête, le 13 Athôr, et, à sa demande, décrète que pour les justes il leur apparaîtra sous une forme agréable à voir.

Le volume, composé comme celui des *Coptic Apocrypha* publié l'année précédente, contient un certain nombre de fac-similés en phototypie, des tables de noms propres et de mots étrangers.

L. Delaporte.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

La liste descriptive des manuscrits arabes acquis depuis 1894 par le British Museum a été dressée et publiée par MM. A. G. Ellis et Edouard Edwards [1]. Elle contient près de 3,000 numéros. Les manuscrits y sont rangés dans l'ordre des matières.

Parmi les ouvrages chrétiens de cette riche collection, plusieurs méritent une mention toute particulière. Le n° 4950, qui est de la fin du IXe siècle, renferme : 1° un traité de théologie divisé en 25 chapitres; 2° un traité sur le culte des images [2], par Théodore Abou-Qorra, évêque de Harran (mort en 834). — Le n° 5008, de la fin du Xe siècle, est un recueil des Canons de divers conciles: on y remarque les Canons du concile de Chalcédoine; il y a aussi les Constitutions apostoliques. — 5224, du XIIe siècle, en copte et en arabe, est une liturgie de la Vierge Marie. — 5508, également du XIIe siècle, contient plusieurs écrits, entre autres un livre de prières, par Pierre as-Sadmantî, prêtre copte. — Enfin le beau manuscrit 7562 (vellum, A. D. 1200) renferme le Pentateuque samaritain accompagné d'une version araméenne et d'une version arabe.

Dans la collection beaucoup plus nombreuse des manuscrits musulmans, il existe une très ancienne copie des *Séances* de Harîrî (n° 7017) faite en 563 de l'hégire, soit cinquante-sept ans seulement après la mort de l'auteur; un exemplaire complet du *Djâmi' al-osoul* de Madjdaddîn al-Mobârak ibn al-Athîr, le frère de l'historien (n° 7513, 5 vol. des VIIIe et XIIIe siècles de l'hégire), etc.

— D'une valeur bien moindre sont les 22 manuscrits arabes et turcs conservés à la Newberry Library et catalogués avec un soin digne

[1] A. G. Ellis and Edouard Edwards, *A descriptive list of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, London, 1912, grand in-8°, IV-111 pages.

[2] Ce traité sur le culte des images a été édité d'après ce manuscrit et traduit en latin par I. Arendzen, avec une dédicace au cardinal Vaughan : *Theodori Abu Kurra, Harranensis episcopi, de cultu imaginum libellum*, Bonnae, 1897, in-8°.

d'éloges par M. Macdonald [1]. Ces ouvrages, corans ou commentaires du Coran, traités de mystique, de droit, de sciences ou de grammaire, existent dans beaucoup d'autres bibliothèques. Aucune copie de la petite collection américaine n'a été faite avant le xve siècle.

— Le catalogue des manuscrits historiques arabes, turcs, persans et syriaques de la bibliothèque de l'Université de Saint-Joseph à Beyrouth ne renferme pas moins de 150 numéros [2]. La première série (n°s 1-66) se compose de manuscrits modernes, tous chrétiens : c'est une collection importante pour l'histoire des Églises chrétiennes dans l'Empire Ottoman aux xviiie et xixe siècles.

Des 84 manuscrits mulsumans de la deuxième série (n°s 67-150) aucun ne paraît antérieur au xive siècle; mais ils forment une bibliothèque très intéressante, surtout pour l'histoire orientale du moyen âge finissant et des temps modernes. Le catalogue du savant P. Cheikho rendra bien des services.

— Le P. Joseph Hobéica vient de publier et de traduire en arabe littéral le texte syriaque d'une *Homélie sur le Sacerdoce* [3], attribuée par plusieurs à saint Jean Maron, patriarche des Maronites (mort en 707). L'opuscule comprend 40 chapitres, dont deux (xi et xxxiii) sont aussi traduits en français. Dans une seconde édition, l'auteur pourra disposer facilement avec plus de méthode la dédicace, les notices, les tables, etc. Sa traduction arabe n'est pas sans mérite; elle contient, fidèlement indiquées, les références scripturaires. *J. P.*

LA FONDATION DE GOEJE.

Communication.

1. Le conseil de la fondation, n'ayant subi aucun changement depuis le mois de novembre 1913, est composé comme suit : MM. C. Snouck

[1] Duncan Black Macdonald, *The Arabic and Turkish Manuscripts in the Newberry Library*, Chicago, 1912, in-8°, 13 pages. (Le n° 22 n'a pas été vu par M. Macdonald.)

[2] L. Cheikho, S. J., *Catalogue raisonné des Manuscrits historiques de la Bibliothèque Orientale de l'Université de Saint-Joseph*, Beyrouth, 1913, in-4°, 92 pages. (Extrait du tome VI des *Mélanges de la Faculté Orientale*.)

[3] J. Hobéica, *Le Sacerdoce ou première Homélie sur le Sacerdoce, par saint J. Maron*, premier patriarche d'Antioche sur la nation maronite (*sic*), in-8°, de xii-182 + 205 pages (sans date).

Hurgronje, *président*, H. T. Karsten, M. Th. Houtsma, T. J. de Boer et C. van Vollenhoven, *secrétaire trésorier*.

2. Vers la fin de l'an dernier, le conseil a pris à la charge de la fondation l'édition critique du *Kitâb al-Fâkhir* d'al-Mufaḍḍal, par M. C. Storey; elle paraîtra avant peu chez l'éditeur Brill, à Leiden.

3. Au printemps, le conseil a accordé une subvention au docteur J. Bergsträsser, de Leipzig, en vue d'une enquête sur la langue arabe parlée en Syrie et en Palestine. Un rapport succinct de ce voyage se trouve dans la *Z. D. M. G.*, 68 (1914), p. 600-602.

4. Le capital de la fondation étant resté le même, le montant nominal est de 21,500 florins (43,000 francs). En outre, au mois de novembre 1914 les rentes disponibles montaient à plus de 2,600 florins (5,200 francs).

5. On se permet d'attirer l'attention sur ce qu'il est encore disponible un certain nombre d'exemplaires de la reproduction de la *Ḥamâsah* d'al-Buḥturî. En 1909, la fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill, à Leiden, cette reproduction photographique du manuscrit de Leiden réputé unique. C'est au profit de la fondation que les exemplaires sont vendus; le prix en est de 200 francs. Ainsi les acheteurs contribueront à atteindre le but que se propose la fondation : de favoriser l'étude des langues orientales et de leur littérature.

PÉRIODIQUES.

Anthropos, vol. IX, fasc. 1-2 :

T. Srinivas Iyengar. Did the Dravidians of India obtain their culture from Ayran immigrant? — H. Kaufmann. Lautschriftsystem auf flächiger Grundlage. — Varii autores. Das Problem des Totemismus.

The Asiatic Review, August 1914 :

J. Pollen. Divide and rule : India's Destruction! — Sir Th. Barclay. England and Islam. — A. H. Bickford-Smith. The Balkan Migrations. — C. T. Erickson. The Truth about Albania. — E. J. Solomon. The Indian Civil Service. — S. K. Ratcliffe. The Press in India.

Epigraphia Indica, vol. XII, fasc. 2 :

10. K. B. Pathak and Sten Konow. Spurious Islampur Plates of the Ganga King Vijayaditya, the 30th year. — 11. Pandit Ramakarna. Kinsariya Inscription of Dadhichika (Dahiya) Chaccha, (Vikrama) Samvat 1056. — 12. E. Hultzsch. Nammuru grant of Ammaraja II. — 13. Padmanatha Bhattacharya. Nidhanpur Copper Plates of Bhaskaravarman. — H. Jacobi. The Planetary Tables.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, January 1914 :

S. P. V. Rāmānujaswāmi. Jayamangalā.

February :

Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhuṣana. The Localization of certain Hymns of the Rigveda. — Rev. H. Hosten. Fr. Jerome Xavier's Persian Lives of the Apostles.

March :

N. K. Bhattasali. A forgotten Kingdom of East Bengal. — Vanamali Chakravartti. The Nature of Mokṣa in the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. — R. D. Banerji. Edilpur Grant of Kesavasena. — B. A. Gupte. Kāthkari.

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, No. LXVII :

K. B. Pathak and K. G. Oka. Amarasimha and his Commentator Khirasvāmin. — V. Venkatachellam Iyer. Year-measurements in Ancient Times. — R. N. Munshi. An Inquiry as to how a Bell in the Portuguese Church at Borivli came to be transferred to a Hindu Temple at Nasik. — S. H. Hodivala. Jadi Ráná and the Kissah-i-Sanjan.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1914 :

A. C. Moule. Documents relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. — Satis Chandra Vidyabhusana. Uddyotakara, a Contemporary of Dharmakīrti. — O. Wardrop. Laws of King George V, of Georgia, surnamed «The Brilliant». — A. B. Keith. The Vedic Calendar. — F. E. Pargiter. The Inscription of the Māṇikiala Stone. — L. A. Waddell. The so-called

«Mahāpadāna» Suttanta and the Date of the Pāli Canon. — K. A. G. CRESWELL. The History and Evolution of the Dome in Persia. — Lionel GILES. Tun Huang Lu : Notes on the District of Tun-huang.

Miscellaneous Communications. A. B. KEITH. Bhavabhūti and the Veda; – The Meaning of Jāmi, Māyu, and Devagavā; – The Earliest Indian Traditional History. — F. E. PARGITER. Earliest Indian Traditional History. — J. F. FLEET. Malava-gaṇa-sthiti. — VIDYUSHEKHARA BHATTACHARYA. The Saundarananda of Aśvaghoṣa. — F. W. THOMAS. Paramārtha's *Life of Vasubandhu* and the Date of Kaniṣka: – Notes on the Edicts of Aśoka; – A New Poem of Aśvaghoṣa. — A. VON STAËL-HOLSTEIN. Notes on the name Kuṣa.

October 1914 :

G. C. BINSTEED. Life in a Khalkha Steppe Lamasery. — L. P. TESSITORI. On some Grammatical Forms occurring in the Old Baiswari of Tulasī Dāsa. — H. F. AMEDROZ. An Embassy from Baghdad to the Emperor Basil II. — E. HULTZSCH. The Date of Aśoka. — Sylvain LÉVI. Central Asian Studies. — A. H. SAYCE. Hittite Vocabularies from Boghaz Keui. — J. H. MARSHALL. The Date of Kanishka.

Miscellaneous Communications. F. W. THOMAS. The Date of Kanishka. — J. F. FLEET. The Taxila Inscription of the year 136; – The name Kushan. — F. W. THOMAS. Mālava-gaṇa-sthiti. — J. TAKAKUSU. The Date of Vasubandhu «in the Nine Hundreds». — S. LÉVI. Trois Notes : La date de Kaniṣka; Le nom de Kuṣaṇa; Les rois Fou-tou de Khotan. — A. B. KEITH. The Age of the Purāṇas. — L. A. WADDELL. Besnagar Pillar Inscription B re-interpreted; – Mahā-Padhāna Suttanta. — J. D. ANDERSON. Mr. Rabindranath Tagore on Bengali Prosody. — R. L. TURNER. The Suffixes *-ne* and *-no* in Gujarātī. — R. F. ST. ANDREW ST. JOHN. The Inscriptions of the Myazedi Pagoda, Pagan, Burma. — C. O. BLAGDEN. The Myazedi Inscriptions. — N. J. KROM. Remen.

Al-Machriq, juillet 1914 :

P. SALMAN. Choix de poésies d'auteurs modernes dans la Transjordane. — P. L. CHEIKHO. Christianisme et Littérature avant l'Islam (*suite*) : Proverbes empruntés aux Livres Saints.

Août :

P. SALMAN. Le juge bédouin dans la Transjordane. — P. L. CHEIKHO. La Bulle «Apostolicum» de Clément XIII, d'après une ancienne version

arabe. — I. Harfouche. La bibliothèque maronite d'Alep (*suite*) : Conciles, Polémique. — P. L. Cheikho. Christianisme et Littérature avant l'Islam (*suite*) : Proverbes empruntés aux Livres Saints (*fin*).

Septembre :

P. Salman. Le juge bédouin dans la Transjordane (*fin*). — P. L. Cheikho. Justification de nos critiques de la Revue *Al-Moqtataf*.

Le Monde Oriental, vol. VIII, fasc. 2 :

J. Kolmodin. Observations sur les textes bilīn de M. Reinisch. — E. Mattsson. *Tūlit il'umr*, texte arabe vulgaire transcrit et traduit, avec introduction, notes et commentaire. — T. Torbiörnsson. Kritische bemerkungen zur slavischen laut- und akzentlehre.

Revue historique publiée par l'Institut d'Histoire Ottomane, N° 26 :

Ali Emiri Effendi. Gouvernement de Hassan Keïf Eyoubi. — Diran Kélékian Eff. Cazaz Artin. — Ahmed Tevhid Bey. Le Cadi Burhan-Eddin Ahmed. — Aarif Bey. Appendice sur l'article d'Osman Pacha (Euz Démir Oglou). — Khalil Edhem Bey. Bibliographie. — Hafiz Kadri Effendi. Coran appartenant à Chaz-Mélik, petite-fille de Tamerlan. — X... Histoire de Sultan Mehmet II (par Torsoun Bey).

Rivista degli Studi Orientali, vol. VI, fasc. 3 :

O. Rescher. La «Mo'allaqa» de 'Antara avec le commentaire d'Ibn el-Anbārī [271-328 de l'H.] (*suite et fin*). — B. Ferrario. L'accento in somâlo : luogo, influenza, movimento, enclitiche e proclitiche. — G. Boson. Alcuni nomi di pietre nelle iscrizioni assiro-babilonesi. — O. Nazari. Ṛgveda, libro I, inno 6. — C. Puini. Di una singolare incarnazione di Samantabhadra Bōdhisattva.

Bollettino. Lingue e letterature semitiche. — Asia Minore, Elam, ecc. Lingua e letteratura georgiana. — Lingua e letteratura armena. Lingue e letterature indo-iraniche.

T'oung Pao, mai 1914 :

Éd. Chavannes. Leou Ki et sa famille. — Ant. Brébion. Diard, naturaliste français dans l'Extrême-Orient. — J. Przyluski. La divination par l'aiguille flottante et par l'araignée dans la Chine méridionale. —

P. Pelliot. La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara. — E. von Zach. Notizen zur Mandschurischen Bibliographie.

Juillet :

H. Cordier. Les correspondants de Bertin. — G. Mathieu. Le système musical. — P. Lefèvre-Pontalis. Wen tan. — L. Aurousseau. A propos de l'article de Sylvain Lévi : Le «Tokharien B», langue de Koutcha. — B. Laufer. Was Odoric of Pordenone ever in Tibet? — W. W. Rockhill. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coats of the Indian Ocean during the fourteenth century. — P. Pelliot. Le nom turc du vin dans Odoric de Pordenone.

14. 44

IMPRIMERIE NATIONALE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 NOVEMBRE.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Basmadjian, Bouvat, P. Boyer, Cabaton, Casanova, Cordier, Delaporte, Delphin, Fevret, Huart, J. Lévy, Meillet, Ravaisse, Rœské, Vernes, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 8 mai est lu et adopté.

M. Georges Le Cerf, enseigne de vaisseau, présenté par MM. Pelliot et Goloubew, est élu membre de la Société.

Lecture est donnée :

D'une lettre du Ministère de l'Instruction publique annonçant l'ordonnancement d'une somme de 500 francs, subvention à la Société pour le troisième trimestre de 1914 :

Du rapport de M. Dussaud sur la demande de subvention présentée par M. Amélineau pour son travail : *De l'utilité des papyrus coptes pour l'étude de la langue égyptienne* : la Société décide qu'il pourra être alloué une somme de 500 francs, après entente avec M. Amélineau sur la forme à donner à la publication ;

D'une lettre de M. Delafosse, s'excusant de ne pouvoir assister à la séance.

Les membres sortants de la Commission du Journal sont réélus à mains levées.

M. A. Foucher présente à la Société, de la part de Miss A. Getty, retenue à Londres par la préparation d'un catalogue des peintures

tibétaines du British Museum, le beau livre illustré de 64 planches, dont 8 en couleurs, qu'elle vient de publier à la Clarendon Press, avec la collaboration de M. J. Deniker, sur *The Gods of Northern Buddhism, their History, Iconography and progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries* (Oxford, 1914).

M. Casanova présente à la Société le second fascicule de son étude, *Mohammed et la fin du monde*, et M. Ravaisse le tirage à part d'*Un ex-libris de Guillaume Postel.*

M. le Président prend ensuite la parole en ces termes :

Nos séances, Messieurs, se rouvrent à une heure singulièrement grave et émouvante. Nous avons accoutumé de nous enfermer ici exactement dans notre travail spécial, dans la poursuite exclusive de nos recherches. Il semble cependant aujourd'hui impossible à des Français de se retrouver sans s'unir d'abord dans ces sentiments d'angoisse et de fierté, de deuil et d'espérance qui, depuis de longs mois, martyrisent et exaltent notre vie. Pour nous tous, ils s'achèvent en un salut d'ardente et tendre sympathie à ceux qui défendent le pays avec une bravoure sans défaillance.

Personnellement ou par leurs proches, beaucoup de nos collègues sont de ce nombre. Je ne les connais pas tous : mais vous m'en voudriez assurément de paraître ignorer que, parmi eux, notre Société est plus directement représentée par son secrétaire général qui a revendiqué comme volontaire le péril et l'honneur de rejoindre ses deux frères au front.

A côté de nos combattants nous avons, hélas! nos victimes. Le Dr Palmyr Cordier, pour être mort sans blessure, n'en est pas moins vraiment mort à l'ennemi. Nous perdons en lui un confrère singulièrement expert en des recherches difficiles et qui comptent bien peu de représentants. Toujours impatient d'utiliser pour s'instruire les hasards de sa vie de médecin colonial, soutenu par une curiosité aussi pénétrante qu'infatigable, il avait acquis du tibétain une connaissance rare et, mettant son expérience technique au service de la philologie et de l'histoire, il s'était livré sur la littérature et l'histoire médicale de l'Inde aux investigations les plus patientes, les plus étendues et les plus précises. Il avait su réunir nombre de manuscrits et de documents peu accessibles. L'heure de la retraite allait sonner pour lui ; il se préparait à profiter des loisirs qu'il s'en promettait pour mettre au point des travaux d'ensemble dont nous ne pouvons sans un regret profond voir

se dérober l'espérance. Ce qu'il nous a donné témoigne de tout ce que nous étions en droit d'attendre de lui.

Ce grand travailleur avait été éprouvé par les longs séjours aux pays tropicaux. La guerre lui imposa des fatigues et des tâches supérieures à ses forces : elles furent singulièrement aggravées par une captivité temporaire qui semble lui avoir été rendue très dure, et d'où il ne revint que pour mourir dans sa ville natale. Je ne dispose pas de renseignements suffisants pour tenter d'esquisser sa biographie. Ce que je sais, et ce qui importe, c'est que, en sa personne, disparaît prématurément un homme de grand savoir qui a à notre affectueuse gratitude et à notre respectueux souvenir ces deux titres éminents : d'avoir servi brillamment les lettres orientales, d'avoir servi le pays jusqu'au sacrifice suprême.

Au dernier moment, j'apprends que le commandant Roux a lui aussi donné sa vie pour la patrie. Avec quelle vaillance, il suffira pour en témoigner de rappeler qu'une citation à l'ordre de l'armée est venue glorifier sa mémoire. Vous en serez d'autant moins surpris que nous avions tous eu l'occasion d'apprécier sa vive et si ardente nature, l'entrain, le dévouement, toujours soutenus par la passion patriotique, qu'il avait mis au service de la philologie indochinoise. Nous conserverons son souvenir avec fierté.

J'ignore si d'autres encore de nos collègues sont tombés ; ce qui est trop certain, c'est que plusieurs ont été touchés dans leurs affections les plus proches, que beaucoup tremblent à chaque heure pour des vies jeunes et très chères. Combien nous souhaiterions de pouvoir disposer pour eux de quelque consolation ou de quelque réconfort efficace ! Nous leur apportons du moins le témoignage très ému de la plus cordiale compassion. Honneur à ceux qui tombent, honneur à ceux qui souffrent, non pas seulement pour la cause sacrée, pour l'existence même du pays, mais pour la cause de la justice et de l'humanité !

En vain, un manifeste audacieux a prétendu, contre toute évidence, renverser les rôles, ou innocenter les violations les plus cyniques du droit, les actes les plus criants de barbarie organisée. C'est trop peu, pour couvrir d'atroces brutalités, des formules hautaines d'une absurde infatuation. Ce ne serait pas ici le lieu d'en parler, si nous n'avions eu la surprise douloureuse et la profonde amertume d'y trouver, si le document tel qu'il nous a été livré est exact, une signature de qui nous étions fondés à attendre au moins plus de réserve.

Si sincère que soit notre préoccupation de ne point sortir du terrain scientifique qui est le nôtre, j'estime qu'elle ne m'interdit pas, et je ne

doute pas que tous vous ne m'approuviez, de réprouver en une protestation indignée une manifestation trop dénuée de loyauté et de scrupule. Nous comptons sur la conscience universelle pour en faire justice.

Il est assurément malaisé de ressaisir, en de pareils jours, toute la liberté d'esprit que comporte le labeur scientifique. Nous ne pouvons cependant mieux faire que de consacrer à notre tâche normale le temps que ne réclament pas des devoirs patriotiques plus pressants. C'est dans cette pensée que je vous convie à reprendre les travaux et l'activité coutumière de notre Société.

M. Cl. Huart, après avoir montré que les invasions supportées par la Perse ont contribué à y introduire la connaissance de certaines langues étrangères, entretient la Société d'un manuscrit contenant les poésies gastronomiques d'Abou-Isḥaq Ḥallâdj et ayant servi à l'édition de Constantinople. Il renferme, entre autres, un *ghazel* inédit de sept vers appartenant chacun à un idiome différent; ce sont : l'arabe, le turc oriental, l'hindoustani, le dialecte de Chirâz, celui de Hamadan connu par les quatrains de Bâbâ Tâhir 'Uryân, un dialecte encore indéterminé où la présence de la racine *kar-* décèle un idiome du Nord, et enfin le persan.

La séance est levée à 6 heures.

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1914.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* M[lle] Derompt; MM. Allotte de la Fuÿe, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Delaporte, Foucher, Huart, R. Jean, Leroux, S. Lévi, Macler, Meillet, J.-B. Périer, Roeské, Schwab, Sidersky, Vernes, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 13 novembre est lu et adopté.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

De la part de l'Université de Kyoto, l'édition qu'elle vient de publier du *Ku-kin-tsa-ki-san-chi tchong*, recueil de trente pièces dramatiques

chinoises anciennes et modernes: lecture est donnée d'une lettre de M. B. Matsumato, doyen de la Faculté des Lettres de Kyoto, accompagnant cet envoi. M. Chavannes fait, à ce propos, quelques remarques.

Par M. Bouvat, au nom de l'auteur, M. G. Demorgny, jurisconsulte du Ministère persan de l'Intérieur, les *Institutions de la Police en Perse.*

Par M. Maurice Vernes, *Les Emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin.*

Des remerciements sont adressés aux donateurs.

Lecture est donnée d'une circulaire de M. le Ministre de l'Instruction publique, relative au LIII[e] Congrès des Sociétés savantes, qui s'ouvrira à Marseille le 6 avril 1915.

M. A. Foucher lit une lettre de M. Finot, donnant des nouvelles de l'École française d'Extrême-Orient, dont il a repris provisoirement la direction; la Société charge M. Foucher d'exprimer sa sympathie à notre confrère momentanément éloigné et à ses collaborateurs.

M. A. Foucher rappelle ensuite la brillante discussion qui a occupé l'an dernier plusieurs séances de la Royal Asiatic Society et dont la date de Kaniṣka a fait les principaux frais. Il signale que les fouilles récentes et scientifiquement conduites du directeur général de l'archéologie indienne, M. J. H. Marshall, semblent avoir prouvé de façon définitive la postériorité des Kuṣâns par rapport aux Pahlavas et celle du groupe Kaniṣka-Vasudeva par rapport aux deux Kadphisès. Il propose enfin une hypothèse à laquelle l'ont contraint les sculptures inscrites du Gandhāra et qui permettrait d'expliquer que Kaniṣka ait pu régner aux environs de 78-79 après J.-C., sans que ce barbare étranger soit responsable de l'institution de l'ère indienne qui a reçu bien plus tard le nom de Çaka : cette ère longtemps anonyme, toujours sans fondateur connu et dont la diffusion a été néanmoins si grande dans l'Inde et hors de l'Inde, ne serait en effet — s'il faut en passer par les exigences de trois statues, toutes antérieures à Kaniṣka, et respectivement datées de 318, 384 et 399 — qu'un avatâr du comput indigène des Mauryas, artificiellement rajeuni de quatre siècles ($322/1 + 78/9 = 400$).

La séance est levée à 6 heures.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IV, XI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.

